Libreremo

Questo libro è il frutto di un percorso di lotta per l'accesso alle conoscenze e alla formazione promosso dal **CSOA Terra Terra**, **CSOA Officina 99**, **Get Up Kids!**, **Neapolis Hacklab**. Questo libro è solo uno dei tanti messi a disposizione da **LIBREREMO**, un portale finalizzato alla condivisione e alla libera circolazione di materiali di studio universitario (e non solo!).

Pensiamo che in un'università dai costi e dai ritmi sempre più escludenti, sempre più subordinata agli interessi delle aziende, **LIBREREMO** possa essere uno strumento nelle mani degli studenti per riappropriarsi, attraverso la collaborazione reciproca, del proprio diritto allo studio e per stimolare, attraverso la diffusione di materiale controinformativo, una critica della proprietà intellettuale al fine di smascherarne i reali interessi.

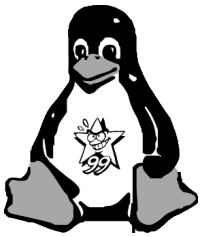
I diritti di proprietà intellettuale (che siano brevetti o copyright) sono da sempre – e soprattutto oggi - grosse fonti di profitto per multinazionali e grandi gruppi economici, che pur di tutelare i loro guadagni sono disposti a privatizzare le idee, a impedire l'accesso alla ricerca e a qualsiasi contenuto, tagliando fuori dalla cultura e dallo sviluppo la stragrande maggioranza delle persone. Inoltre impedire l'accesso ai saperi, renderlo possibile solo ad una ristretta minoranza, reprimere i contenuti culturali dal carattere emancipatorio e proporre solo contenuti inoffensivi o di intrattenimento sono da sempre i mezzi del capitale per garantirsi un controllo massiccio sulle classi sociali subalterne.

L'ignoranza, la mancanza di un pensiero critico rende succubi e sottomette alle logiche di profitto e di oppressione: per questo riappropriarsi della cultura – che sia un disco, un libro, un film o altro – **è un atto cosciente caratterizzato da un preciso significato e peso politico**. Condividere e cercare canali alternativi per la circolazione dei saperi significa combattere tale situazione, apportando benefici per tutti.

Abbiamo scelto di mettere in condivisione proprio i libri di testo perché i primi ad essere colpiti dall'attuale repressione di qualsiasi tipo di copia privata messa in atto da SIAE, governi e multinazionali, sono la gran parte degli studenti che, considerati gli alti costi che hanno attualmente i libri, non possono affrontare spese eccessive, costretti già a fare i conti con affitti elevati, mancanza di strutture, carenza di servizi e borse di studio etc...

Questo va evidentemente a ledere il nostro diritto allo studio: le università dovrebbero fornire libri di testo gratuiti o quanto meno strutture e biblioteche attrezzate, invece di creare di fatto uno sbarramento per chi non ha la possibilità di spendere migliaia di euro fra tasse e libri originali... Proprio per reagire a tale situazione, senza stare ad aspettare nulla dall'alto, invitiamo tutt* a far circolare il più possibile i libri, approfittando delle enormi possibilità che ci offrono al momento attuale internet e le nuove tecnologie, appropriandocene, liberandole e liberandoci dai limiti imposti dal controllo repressivo di tali mezzi da parte del capitale.

Facciamo fronte comune davanti ad un problema che coinvolge tutt* noi! Riappropriamoci di ciò che è un nostro inviolabile diritto!



csoa
Terra★Terra

Get Up Kids
www.getupkids.org

Neapolis Hacklab
www.neapolishacklab.org

csoa Terra Terra
www.csoaterraterra.org

csoa Officina 99
www.officina99.org

www.libreremo.org

autres ouvrages de pierre bourdieu

SOCIOLOGIE DE L'ALGÉRIE, P. U. F., 2e éd., 1961.
THE ALGERIANS, Boston, Beacon Press, 1962.
LE DÉRACINEMENT, Ed. de Minuit, 1964, nouvelle édition, 1977 (en collaboration avec A. Sayad).
LES ÉTUDIANTS ET LEURS ÉTUDES, Ed. Mouton, 1964 (en collaboration avec J.-C. Passeron).
LES HÉRITIERS, Ed. de Minuit, 1964 (en collaboration avec J.-C. Passeron).
TRAVAIL ET TRAVAILLEURS EN ALGÉRIE, Ed. Mouton, 1964 (en collaboration avec A. Darbel, J.-P. Rivet et C. Seibel).
UN ART MOYEN, Ed. de Minuit, 1965 (en collaboration avec L. Boltanski, R. Castel et J.-C. Chamboredon).
RAPPORT PÉDAGOGIQUE ET COMMUNICATION, Ed. Mouton, 1965 (en collaboration avec J.-C. Passeron et M. de Saint-Martin).
L'AMOUR DE L'ART, Ed. de Minuit, 1966, nouvelle édition 1969 (en collaboration avec A. Darbel).
LE MÉTIER DE SOCIOLOGUE, Ed. Mouton/Bordas, 1968, nouvelle édition, 1973 (en collaboration avec J.-C. Passeron et J.-C. Chamboredon).
ZUR SOZIOLOGIE DER SYMBOLISCHEN FORMEN, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1970.
LA REPRODUCTION, Ed. de Minuit, 1970, nouvelle édition 1971 (en collaboration avec J.-C. Passeron).
ESQUISSE D'UNE THÉORIE DE LA PRATIQUE, précédée de trois études d'ethnologie kabyle, Ed. Droz, Genève, 1972.
ALGÉRIE 60, Ed. de Minuit, 1977.
LA DISTINCTION, Ed. de Minuit, 1979.

pierre bourdieu

le sens pratique

LES ÉDITIONS DE MINUIT
avec le concours de la maison des sciences de l'homme

© 1980 by Les Editions de Minuit
7, rue Bernard-Palissy — 75006 Paris
Tous droits réservés pour tous pays
ISBN 2-7073-0298-8

Quelles affinités particulières lui paraissaient exister entre la lune et la femme ?

Son antiquité qui a précédé la succession des générations telluriennes et leur a survécu ; sa prédominance nocturne ; sa dépendance de satellite ; sa réflexion luminaire ; sa constance durant toute ses phases, se levant et se couchant aux temps fixés, grandissante et déclinante ; l'invariabilité obligée de son aspect ; sa réponse indéterminée aux interrogations non affirmatives ; sa puissance sur le flux et le reflux ; son pouvoir de rendre amoureux, de mortifier, de revêtir de beauté, de rendre fou, de pousser au mal et d'y aider ; la calme impénétrabilité de son visage ; l'horreur sacrée de son voisinage solitaire, dominateur, implacable et resplendissant ; ses présages de tempête et de bonasse ; l'excitation de son rayonnement, de sa marche et de sa présence ; l'avertissement de ses cratères, ses mers pétrées, son silence ; sa splendeur quand elle est visible ; son attirance quand elle est invisible.

J. Joyce, *Ulysse.*

*Le progrès de la connaissance, dans le cas de la science sociale, suppose un progrès dans la connaissance des conditions de la connaissance ; c'est pourquoi il exige des retours obstinés aux mêmes objets (ici, ceux de l'*Esquisse d'une théorie de la pratique *et, secondairement, de* La distinction*), qui sont autant d'occasions d'objectiver plus complètement le rapport objectif et subjectif à l'objet. Et, s'il faut essayer d'en reconstruire rétrospectivement les étapes, c'est que ce travail qui s'exerce d'abord sur celui qui l'accomplit, et que certains écrivains ont tenté d'inscrire dans l'œuvre même en train de se faire,* work in progress, *comme disait Joyce, tend à faire disparaître ses propres traces. Or l'essentiel de ce que j'essaie de communiquer ici, et qui n'a rien de personnel, risquerait de perdre de son sens et de son efficacité si, en le laissant se dissocier de la pratique d'où il est parti et à laquelle il devrait revenir, on lui permettait d'exister de cette existence irréelle et neutralisée qui est celle des « thèses » théoriques ou des discours épistémologiques.*

Il n'est pas facile d'évoquer les effets sociaux qu'a produits,

dans le champ intellectuel français, l'apparition de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss et les médiations concrètes à travers lesquelles s'est imposée à toute une génération une nouvelle manière de concevoir l'activité intellectuelle qui s'opposait de façon tout à fait dialectique à la figure de l'intellectuel « total », décisoirement tourné vers la politique, qu'incarnait Jean-Paul Sartre. Cette confrontation exemplaire n'a sans doute pas peu contribué à encourager, chez nombre de ceux qui se sont orientés à ce moment vers les sciences sociales, l'ambition de réconcilier les intentions théoriques et les intentions pratiques, la vocation scientifique et la vocation éthique, ou politique, si souvent dédoublées, dans une manière plus humble et plus responsable d'accomplir leur tâche de chercheurs, sorte de métier militant, aussi éloigné de la science pure que de la prophétie exemplaire.

Travailler, dans l'Algérie en lutte pour son indépendance, à une analyse scientifique de la société algérienne, c'était essayer de comprendre et de faire comprendre les fondements et les objectifs réels de cette lutte, objectifs dont il était clair qu'ils étaient socialement différenciés, voire antagonistes, par-delà l'unité stratégiquement nécessaire, et tenter ainsi non, évidemment, d'en orienter le cours, mais de rendre prévisibles, donc plus difficiles, les détournements probables. C'est pourquoi je ne puis pas renier, dans leurs naïvetés mêmes, des écrits qui, bien qu'ils m'aient paru alors réaliser la réconciliation poursuivie de l'intention pratique et de l'intention scientifique, doivent beaucoup au contexte émotionnel dans lequel ils ont été écrits[1], *et moins encore les anticipations ou, plus exactement, les mises en garde par lesquelles se concluaient les deux études empiriques sur la société algérienne,* Travail et travailleurs en Algérie *et* Le déracinement, *même si ces études ont servi depuis (surtout la deuxième) à justifier certains des détournements probables qu'elles s'efforçaient par avance de prévenir.*

S'il n'est pas besoin de dire que, dans un tel contexte, où le problème du racisme se posait, à chaque moment, comme

1. Cf. P. Bourdieu, « Révolution dans la révolution », *Esprit*, n° 1, janvier 1961, p. 27-40 et « De la guerre révolutionnaire à la révolution », in *Algérie de demain*, Paris, P. U. F., 1962, p. 5-13.

une question de vie ou de mort, un livre comme Race et histoire *était autre chose qu'une prise de position intellectuelle contre l'évolutionnisme, il est plus difficile de communiquer le choc inséparablement intellectuel et émotionnel que pouvait susciter le fait de voir analyser comme un langage ayant en lui-même sa raison et sa raison d'être les mythologies des Indiens d'Amérique. Cela surtout lorsqu'on venait de lire, au hasard de la recherche, telle ou telle des innombrables recollections de faits rituels, enregistrés souvent sans ordre ni méthode et voués à apparaître comme totalement dépourvus de rime et de raison, dont regorgent les bibliothèques et les bibliographies consacrées à l'Afrique du Nord. La minutie et la patience respectueuses avec lesquelles Claude Lévi-Strauss, dans son séminaire du Collège de France, décomposait et recomposait les séquences à première apparence dépourvues de sens de ces récits ne pouvaient manquer d'apparaître comme une réalisation exemplaire d'une sorte d'humanisme scientifique. Si je risque cette expression malgré tout ce qu'elle peut avoir de dérisoire, c'est qu'elle me paraît dire assez exactement cette espèce d'enthousiasme métascientifique pour la science avec lequel j'ai entrepris l'étude du rituel kabyle, objet que j'avais d'abord exclu de mes recherches, au nom de l'idée qui porte aujourd'hui certains, surtout dans les pays anciennement colonisés, à tenir l'ethnologie pour une manière d'essentialisme fixiste, attentif aux aspects de la pratique les mieux faits pour renforcer les représentations racistes. Et de fait, la quasi-totalité des travaux partiellement ou totalement consacrés au rituel qui étaient disponibles au moment où je préparais ma* Sociologie de l'Algérie *me paraissaient coupables, au moins dans leur intention objective et dans leurs effets sociaux, d'une forme particulièrement scandaleuse d'ethnocentrisme, celle qui consiste à livrer, sans autre justification qu'un vague évolutionnisme frazérien bien fait pour justifier l'ordre colonial, des pratiques vouées à être aperçues comme injustifiables. C'est pourquoi je m'orientais alors dans de tout autres directions, désignées par quelques travaux exemplaires : ceux de Jacques Berque, dont* Les structures sociales du Haut Atlas, *modèle, particulièrement précieux sur ce terrain, de méthodologie matérialiste, et les très beaux articles, « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ? »*

et « Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine[2] », m'ont fourni des points de départs innombrables et des points de référence inestimables ; ceux d'André Nouschi, dont les études d'histoire agraire m'ont incité à chercher dans l'histoire de la politique coloniale et en particulier dans les grandes lois foncières le principe des transformations qu'ont connues l'économie et la société paysannes, et cela jusque dans les régions en apparence les moins directement touchées par la colonisation[3] ; ceux de Emile Dermenghem et Charles-André Julien enfin qui, dans des domaines différents, ont orienté mes regards de débutant.

Je n'aurais jamais pu venir à l'étude des traditions rituelles si la même intention de « réhabilitation » qui m'avait porté à exclure d'abord le rituel de l'univers des objets légitimes et à suspecter tous les travaux qui lui faisaient une place ne m'avait poussé, à partir de 1958, à essayer de l'arracher à la fausse sollicitude primitiviste et à forcer, jusque dans ses derniers retranchements, le mépris raciste qui, par la honte de soi qu'il parvient à imposer à ses propres victimes, contribue à leur interdire la connaissance et la reconnaissance de leur propre tradition. En effet, pour grand que puisse être l'effet de licitation et d'incitation que peut produire, plus inconsciemment que consciemment, le fait qu'un problème ou une méthode vienne à être constitué comme hautement légitime dans le champ scientifique, il ne pouvait faire oublier complètement l'incongruité, voire l'absurdité d'une enquête sur les pratiques rituelles menée dans les circonstances tragiques de la guerre : j'en ai revécu récemment l'évidence en retrouvant des photographies de jarres maçonnées, décorées de serpents, et destinées à recevoir le grain pour la semence, que j'avais prises vers les années 60 au cours d'une enquête menée dans la région de Collo et qui doivent leur bonne qualité, bien qu'elles aient été prises sans flash, au fait que le toit de la maison à laquelle étaient incorporés ces « meubles » immobiles (puisque « maçonnés ») avait été détruit lorsque ses habitants avaient été expulsés par l'armée française. Il n'était donc pas besoin d'être d'une lucidité épistémologique particulière ou d'une vigilance éthique ou politique spéciale pour s'interroger sur les déterminants profonds d'une libido sciendi *si évidemment « déplacée ». Cette inquiétude inévitable trouvait quelque apaisement dans* l'intérêt *que les informateurs prenaient toujours à cette recherche lorsqu'elle devenait aussi la leur, c'est-à-dire un effort pour se réapproprier un sens à la fois « propre et autre ». Il reste que c'est sans aucun doute le sentiment de la « gratuité » de l'enquête purement ethnographique qui m'incita à entreprendre, dans le cadre de l'Institut de statistiques d'Alger, avec Alain Darbel, Jean-Paul Rivet, Claude Seibel et tout un groupe d'étudiants algériens, les deux enquêtes qui devaient servir de base aux deux ouvrages consacrés à l'analyse de la structure sociale de la société colonisée et de ses transformations,* Travail et travailleurs en Algérie *et* Le déracinement, *ainsi qu'à différents articles plus ethnographiques, dans lesquels j'essayais d'analyser les attitudes temporelles qui sont au principe des conduites économiques précapitalistes.*

Les gloses philosophiques qui ont entouré un moment le structuralisme ont oublié et fait oublier ce qui en faisait sans doute la nouveauté essentielle : introduire dans les sciences sociales la méthode *structurale ou, plus simplement, le mode de pensée* relationnel *qui, rompant avec le mode de pensée substantialiste, conduit à caractériser tout élément par les relations qui l'unissent aux autres en un système, et dont il tient son sens et sa fonction. Ce qui est difficile autant que rare, ce n'est pas le fait d'avoir ce que l'on appelle des « idées personnelles », mais de contribuer tant soit peu à produire et à imposer de ces modes de pensée impersonnels qui permettent aux personnes les plus diverses de produire des pensées jusque-là impensables. Si l'on sait la difficulté et la lenteur avec lesquelles le mode de pensée relationnel (ou structural) s'est imposé dans le cas des mathématiques et de la physique elles-mêmes et les obstacles spécifiques qui s'opposent, dans le cas des sciences sociales, à sa mise en œuvre, on mesure la conquête que représente le fait d'avoir étendu aux systèmes symboliques « naturels », langue, mythe, religion, art, l'application de ce mode de pensée. Ce qui*

2. J. Berque, *Les structures sociales du Haut Atlas,* Paris, P.U.F., 1955 ; « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ? », *Hommage à Lucien Febvre,* Paris, 1954 ; « Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine », *Annales,* 1956.

3. A. Nouschi, *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1919, Essai d'histoire économique et sociale,* Paris, P.U.F., 1961 ; *La naissance du nationalisme algérien, 1914-1954,* Paris, Ed. de Minuit, 1962.

supposait entre autres choses que, comme le remarque Cassirer, on parvienne à surmonter pratiquement la distinction établie par Leibniz et tout le rationalisme classique, entre les vérités de raison et les vérités de fait pour traiter les faits historiques comme des systèmes de relations intelligibles, et cela dans une pratique scientifique, et pas seulement dans le discours où cela se faisait depuis Hegel[4].

En effet, ce qui, autant que l'apparence de l'absurdité ou de l'incohérence, protège les mythes ou les rites contre l'interprétation relationnelle, c'est le fait qu'ils offrent parfois l'apparence du sens à des lectures partielles et sélectives qui attendent le sens de chaque élément d'une révélation spéciale plutôt que d'une mise en relation systématique avec tous les éléments de la même classe. C'est ainsi que la mythologie comparée qui, plus attentive au vocabulaire du mythe ou du rite qu'à sa syntaxe, identifie le déchiffrement à une traduction mot à mot, ne travaille en définitive qu'à produire une sorte d'immense dictionnaire de tous les symboles de toutes les traditions possibles, constitués en essences susceptibles d'être définies en elles-mêmes et pour elles-mêmes, indépendamment du système, et donne ainsi une image concrète de ces bibliothèques rêvées par Borges qui enfermeraient « tout ce qu'il est possible d'exprimer dans toutes les langues[5] *». Prendre le raccourci qui conduit directement de*

4. Ma seule contribution au discours sur le structuralisme (dont la surabondance et le style n'ont sans doute pas peu contribué à me décourager de déclarer plus fortement ma dette) est née d'un effort pour expliciter — et, par là, mieux maîtriser — la logique de ce mode de pensée relationnel et transformationnel, les obstacles spécifiques auxquels il se heurte dans le cas des sciences sociales et, surtout, pour préciser les conditions auxquelles il peut être étendu, au-delà des systèmes culturels, aux *relations sociales* elles-mêmes, c'est-à-dire à la sociologie (cf. P. Bourdieu, « Structuralism and theory of sociological knowledge », *Social Research,* XXXV, 4, hiver 1969, p. 681-706).

5. La table des matières du *Traité d'histoire des religions* de Mircea Eliade, publié en 1953, donne une idée assez juste de la thématique qui a orienté la plupart des recollections de rites réalisées en Algérie (par exemple, la lune, la femme et le serpent ; les pierres sacrées ; la terre, la femme et la fécondité ; sacrifice et régénération ; les morts et les semences ; divinités agraires et funéraires, etc.) La même inspiration thématique se retrouve dans les travaux de l'école de Cambridge, avec par exemple *From Religion to Philosophy, A Study in the Origins of Western Speculation,* de F. M. Cornford (New York and Evanston, Harper Torchbooks, Harper and Row, 1957, 1re éd. 1914), *Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancient*

chaque signifiant au signifié correspondant, faire l'économie du long détour par le système complet des signifiants à l'intérieur duquel se définit la valeur relationnelle *de chacun d'eux (qui n'a rien à voir avec un « sens » intuitivement appréhendé), c'est se vouer à un discours approximatif qui, dans le meilleur des cas, tombe sur les significations les plus apparentes (par exemple, la correspondance entre le labour et l'acte sexuel) en s'armant d'une sorte d'intuition anthropologique de type jungien, soutenue par une culture comparative d'inspiration frazérienne qui prélève dans l'univers des systèmes mythiques et des religions universelles des thèmes décontextualisés*[6].

Ainsi isolés, ces thèmes n'opposent plus aucune résistance aux recontextualisations que leur font inévitablement subir les interprètes inspirés lorsque, prêchant le « ressourcement spirituel » par le retour aux sources communes des grandes traditions, ils cherchent dans l'histoire des religions ou dans l'ethnologie des civilisations archaïques le fondement d'une religiosité savante et d'une science édifiante, obtenues par une respiritualisation de la science déspiritualisante. C'est un autre mérite de Claude Lévi-Strauss que d'avoir donné les moyens d'accomplir jusqu'au bout la rupture, instaurée par Durkheim et Mauss, avec l'usage du mode de pensée mythologique dans la science des mythologies, en prenant résolument pour objet ce mode de pensée au lieu de le faire fonctionner, comme l'ont toujours fait les mythologues indigènes, pour résoudre mythologiquement des problèmes mythologiques. Comme on le voit bien lorsque les mythologies étudiées sont des enjeux sociaux, et en particulier dans le cas des religions dites universelles, cette rupture scientifique est inséparable d'une rupture sociale avec les lectures équivoques des mytho-

Near East, de Th. H. Gaster (New York, Anchor Books, Doubleday and Company Inc., 1961) ou encore *Themis, A Study of the Social Origins of Greek Religion,* de J. Harrison (Londres, Merlin Press, 1963, 1re éd. 1912).

6. Jean-Pierre Vernant indique de même que la rupture avec les interprétations de type frazérien (qui voient par exemple en Adonis une incarnation de l' « esprit de la végétation ») et le refus d'un « comparatisme global, procédant par assimilation directe, sans tenir compte des spécificités de chaque système de culture » sont la condition d'une lecture adéquate des cycles de légendes grecques et d'un déchiffrement juste des éléments mythiques, définis par leur position relative au sein d'un système particulier (cf. J. P. Vernant, Introduction à M. Détienne, *Les jardins d'Adonis,* Paris, Gallimard, 1972, p. III-V).

logues « philomythes » qui, par, une sorte de double jeu conscient ou inconscient, transforment la science comparée des mythes en une quête des invariants des grandes Traditions, tâchant ainsi de cumuler les profits de la lucidité scientifique et les profits de la fidélité religieuse. Sans parler de ceux qui jouent de l'ambiguïté inévitable d'un discours savant empruntant à l'expérience religieuse les mots employés à décrire cette expérience pour produire les apparences de la participation sympathique et de la proximité enthousiaste et trouver dans l'exaltation des mystères primitifs le prétexte à un culte régressif et irrationaliste de l'originel.

C'est dire qu'il est à peine besoin d'invoquer la situation coloniale et les dispositions qu'elle favorise pour expliquer ce qu'était l'ethnologie des pays maghrébins autour des années 60 et tout spécialement dans le domaine des traditions rituelles. Ceux qui aiment aujourd'hui à se constituer en juges et à se faire plaisir, comme on dit, en distribuant le blâme et l'éloge entre les sociologues et les ethnologues du passé colonial feraient un travail plus utile s'ils s'efforçaient de comprendre ce qui fait que les plus lucides et les mieux intentionnés de ceux qu'ils condamnent ne pouvaient pas comprendre certaines des choses qui sont devenues évidentes pour les moins lucides et parfois pour les plus mal intentionnés : dans l'impensable d'une époque, il y a tout ce que l'on ne peut pas penser faute de dispositions éthiques ou politiques inclinant à le prendre en compte et en considération mais aussi ce que l'on ne peut pas penser faute d'instruments de pensée tels que problématiques, concepts, méthodes, techniques (ce qui explique que les bons sentiments fassent si souvent de la mauvaise sociologie[7]*).*

Il reste qu'on se trouvait en présence d'une masse de recollections dont on peut dire simplement qu'elles sont d'autant plus imparfaites dans leur qualité technique et affec-

7. Cf. P. Bourdieu, « Les conditions sociales de la production sociologique : sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie », in *Le Mal de voir*, Cahiers Jussieu, n° 2, Paris, 10/18, 1976, p. 416-427. Les conditions d'une véritable science de l'ethnologie et de la sociologie coloniale seront remplies lorsqu'il sera possible de mettre en relation l'analyse du contenu des œuvres et les caractéristiques sociales des producteurs (telles que les établissent par exemple les travaux de Victor Karady) et en particulier leur position dans le champ de production (et spécialement dans le sous-champ colonial).

tées de lacunes d'autant plus graves que leurs auteurs sont plus complètement dépourvus de formation spécifique, donc démunis à la fois de méthodes d'enregistrement et d'hypothèses capables d'orienter l'observation et l'interrogation (bien qu'il arrive souvent que les amateurs — ou du moins les professionnels d'une autre discipline, comme les linguistes — fournissent des matériaux rigoureusement enregistrés qui ne sont pas amputés de tout ce que les attentes constitutives d'une problématique « savante » portent à tenir pour insignifiant). C'est ainsi que, sur fond des recollections imparfaites et incomplètes de calendriers agraires, de rituels de mariage ou de contes, pour la plupart collectés et interprétés dans une logique vaguement frazérienne, se détachaient quelques sources de grande qualité. Je citerai le Fichier de documentation berbère *(en particulier les excellents travaux des R. P. Dallet* — Le verbe kabyle — *et Genevois — sur la maison, le tissage et maint autre objet —, de Yasmina At-S. et Sr Louis de Vincennes — sur le mariage et le tournant de l'année) sans lequel la plupart des travaux publiés depuis la guerre n'auraient pas été ou pas été ce qu'ils sont, les textes berbères publiés par les linguistes (et en particulier les travaux de E. Laoust et de A. Picard) et quelques monographies comme celles de Germaine Chantréaux, étude capitale, publiée dès 1941 dans la* Revue africaine, *sur le tissage à Aït Hichem, qui m'a déterminé à m'intéresser à la fois à Aït Hichem et au rituel, celles de Slimane Rahmani sur les populations du Cap Aokas et en particulier ses études sur le tir à la cible, sur le mois de mai, sur les rites relatifs à la vache et au lait, celles du R. P. Devulder (dont l'hospitalité chaleureuse m'a offert un des lieux d'asile qui m'étaient nécessaires pour mener mes enquêtes) sur les peintures murales et les pratiques magiques chez les Ouadhias.*

A côté de ces contributions ethnographiques sont apparues, après que j'eus entrepris de travailler sur le rituel, trois tentatives d'interprétation ethnologique qui méritent une mention spéciale. L'article de Paulette Galand-Pernet, paru en 1958, sur « les jours de la vieille » s'efforce de dégager la signification d'une tradition particulière, très anciennement attestée et sur une aire culturelle très vaste, par un recensement et une analyse « dumézilienne » des variantes visant à établir les traits invariants (période de transition, laideur et

cruauté, tourbillon, rocher, forces mauvaises, etc.) : il est remarquable que cette forme de comparatisme méthodique, qui resitue le trait culturel considéré dans l'univers des variantes géographiques, parvienne à des interprétations très proches de celles auxquelles on arrive en le replaçant dans le système culturel où il fonctionne [8]. *Parmi les très nombreuses publications dont ont fait l'objet le cycle de l'année agraire dans les populations berbérophones et, plus précisément, l'opposition entre les labours et les moissons, les deux ouvrages de Jean Servier,* Les portes de l'année, *paru en 1962, et* L'homme et l'invisible, *en 1964* [9], *se distinguent en ce qu'ils s'efforcent de montrer, en s'appuyant sur un très riche matériel ethnographique, que tous les gestes de la vie quotidienne se conforment au symbole de chaque saison, instaurant une correspondance entre le symbolisme des rites agraires et le symbolisme des rites de passage. Mais l'interprétation proposée doit sans doute ses limites au fait qu'elle cherche dans le symbolisme universel du cycle de la mort et de la résurrection, plutôt que dans la logique même des pratiques et des objets rituels appréhendés* dans leurs relations mutuelles, *le principe des correspondances aperçues entre les différents domaines de la pratique. Bien que les contes qui sont le plus souvent des variations relativement libres sur des thèmes fondamentaux de la tradition introduisent moins directement aux schèmes profonds de l'habitus que les pratiques rituelles elles-mêmes ou, dans l'ordre du discours, les énigmes, les dictons ou les proverbes, le livre de Camille Lacoste sur* Le conte kabyle, *paru en 1970* [10], *rassemble des informations ethnographiques intéressantes, en particulier sur le monde féminin, et il a le mérite de rompre avec les facilités du comparatisme en ce qu'il cherche la clé d'un discours historique dans ce discours même. Mais il ne suffit pas de prendre acte du fait que le langage mythico-rituel ne peut jamais être appréhendé en dehors d'une langue déterminée pour aller au-delà d'un dictionnaire des traits fondamentaux d'une culture particulière,*

8. P. Galand-Pernet, « La vieille et les jours d'emprunt au Maroc », *Hesperis*, 1958, 1er et 2e trimestre, p. 29-94.
9. J. Servier, *Les portes de l'année, Rites et symboles*, Paris, Laffont, 1962 ; *L'homme et l'invisible*, Paris, Laffont, 1964.
10. C. Lacoste, *Le conte kabyle, Etude ethnologique*, Paris, Maspero, 1970 ; et aussi *Bibliographie ethnographique de la Grande Kabylie*, Paris, Mouton, 1962.

contribution qui est par soi extrêmement précieuse (comme suffit à l'attester l'index du Conte kabyle).

On ne voit que trop bien en quoi les signes mythiques, plus « motivés » dans leur apparence sensible et leurs résonances psychologiques, donnent prise à toutes les formes d'intuitionnisme qui tentent de dégager directement la signification *(par opposition à la* valeur*) des traits culturels pris isolément ou fondus dans l'unité sentie d'une vision globale ; et cela d'autant que la compréhension que l'on dit intuitive est le produit inévitable de l'apprentissage par familiarisation qui est impliqué dans tout travail approfondi d'enquête et d'analyse. Mais on voit moins qu'on n'a pas à choisir entre l'évocation de l'ensemble des traits intuitivement maîtrisables et la compilation indéfinie d'éléments épars ou l'analyse (apparemment) impeccable de tel canton bien délimité et imprenable dont on ne pourrait rendre raison vraiment qu'en le réinsérant dans le réseau complet des relations constitutives du système. Appréhender les éléments du corpus comme des thèmes susceptibles d'être interprétés à l'état isolé ou à l'échelle d'ensembles partiels, c'est oublier que, selon la formule de Saussure, « arbitraire et différentiel sont deux qualités corrélatives* [11] *» ; que chacun de ces traits signifie seulement ce que les autres ne signifient pas et que, en lui-même (partiellement) indéterminé, il ne reçoit sa détermination complète que de sa relation à l'ensemble des autres traits, c'est-à-dire en tant que* différence *dans un* système de différences. *Ainsi, par exemple, si l'intuition armée de l'ethnologue voit d'emblée dans un trait comme le* carrefour, *lieu dangereux, fréquenté par les esprits, et souvent marqué de tas de pierres, comme les endroits où le sang a été versé, le point où se croisent, se mêlent, s'accouplent deux directions opposées, l'Est, masculin, sec, et l'Ouest, féminin, humide, c'est évidemment qu'elle le rapproche implicitement de tous les lieux ou les actes de croisement, comme l'endroit où se croisent les fils du tissage et le montage, dangereux, du métier à tisser, ou comme l'eau de trempe et la trempe du fer, ou encore comme le labour et l'acte sexuel. Mais, en fait, la relation de ce trait avec la fécondité, ou, plus exactement,*

11. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 2e partie, ch. 4, § 3, Paris, Payot, 1960, p. 163.

avec la fertilité masculine, attestée par certains rites[12], *ne peut être comprise réellement que par la reconstruction de l'ensemble des différences qui, de proche en proche, le déterminent : ainsi, par opposition à la* fourche *qui, comme dit un informateur, « est le lieu où les chemins se divisent, se séparent »* (anidha itsamfaraqen ibardhan), *c'est-à-dire un lieu vide (à la façon* de thigejdith, *la fourche centrale de la maison que doit venir remplir* asalas, *la poutre principale), il se trouve constitué comme lieu « où les chemins se rencontrent »* (anidha itsamyagaran ibardhan), *c'est-à-dire comme* plein *; par opposition à la maison, c'est-à-dire au plein féminin* (laâmara) *et aux champs ou à la forêt, comme vide masculin* (lakhla), *il se trouve défini comme le plein masculin, etc. Pour rendre raison* complètement *du moindre rite, pour l'arracher complètement à l'absurdité d'une séquence immotivée d'actes et de symboles* immotivés, *il faudrait ainsi resituer chacun des actes et des symboles qu'il met en jeu dans le système des différences qui le déterminent le plus*

12. « Lorsqu'une jeune fille est atteinte de la *djennaba* — une malédiction qui empêche son mariage et la laisse solitaire près du foyer —, c'est le forgeron qui lui donne de l'eau prise dans *Lbilu,* la cuve à tremper, pour qu'elle fasse ses ablutions nue, avant le lever du soleil, à la fontaine d'un marché, à un carrefour ou sur la place du village. Cette eau a en effet la propriété de rendre féconds les instruments de fer rougis au feu. » Jean Servier qui rapporte ce rituel (J. Servier, 1962, p. 246), le livre sans autre commentaire, comme un exemple du rôle du forgeron dans certains rites de fécondité (rôle qu'il explique en invoquant les ressources de la mythologie comparée — avec le thème du vol du feu, rapproché du vol de la semence sur l'aire à battre tel qu'il se pratique chez les Bambara, où il symboliserait la mort suivie de la résurrection — et aussi le rôle du forgeron dans la fabrication du soc et l'inauguration des labours). Un rite très semblable est rapporté par le R. P. Devulder : pour libérer une jeune fille de *elbur* (la friche, la virginité forcée), la *qibla* (« sage-femme ») place un pot plein d'eau pendant toute une nuit sur un arbre, puis lave avec cette eau la jeune fille placée debout sur un plat à galette où est posé un *morceau de fer.* Ensuite, elle allume la *lampe,* symbole de l'homme, puis va verser l'eau au marché, « où les hommes passent et à l'endroit où les bouchers égorgent les animaux » (Devulder, 1951, 35-38). Ces différents rites apparaissent comme une variante du rite qui est pratiqué à la veille du mariage et dans lequel la *qibla* lave la jeune fille, placée debout dans un grand plat, entre deux lampes allumées, avant de lui appliquer le henné. Ce rituel est désigné, dans les formules magiques qui l'accompagnent, comme destiné à enlever la *tucherka,* mot à mot l'association, c'est-à-dire la malchance et toutes les formes d'inaptitude à la procréation. (Afin de faciliter la lecture et le travail d'édition, on a adopté ici, la transcription la plus commune et la plus économique — dont le principe a été décrit en détail in P. Bourdieu et A. Sayad, *Le déracinement,* Paris, Ed. de Minuit, 1964, p. 181-185).

directement et, de proche en proche, dans le système mythico-rituel en son entier ; et aussi, simultanément, à l'intérieur de la séquence syntagmatique qui le définit dans sa singularité et qui, en tant qu'intersection de tous les ensembles de différences (carrefour, point du jour, eau de trempe, etc.), limite l'arbitraire de ses propres éléments. *C'est ainsi que l'on peut décrire le progrès de toute recherche structurale dans les mots mêmes que Duhem emploie pour décrire le progrès de la science physique, « tableau synoptique auquel de continuelles retouches donnent de plus en plus d'étendue et d'unité (...), tandis que chaque détail de l'ensemble découpé et isolé du tout perd toute signification et ne représente plus rien*[13] ».

La phrase de Duhem évoque bien les innombrables retouches, toutes infimes, qui conduisent des premières esquisses, dessinant les grandes lignes du système, au tableau provisoirement final qui enferme beaucoup plus de faits dans un réseau beaucoup plus serré de relations. Faute de savoir évoquer, comme seul pourrait le faire un journal de la recherche, tous les petits progrès successifs, les innombrables trouvailles, vouées à échapper aux regards peu avertis, les multiples restructurations entraînant à chaque fois une redéfinition du sens des faits déjà intégrés dans le modèle, je me contenterai de reproduire une de ces synopsis anticipées qui, proposée dès 1959 au colloque d'ethnologie méditerranéenne de Burg Wartenstein, pourrait servir encore, au prix de quelques retouches, de « résumé » de l'analyse finale, si précisément le propre de cette sorte d'analyse n'était qu'elle ne souffre pas d'être résumée : « L'automne et l'hiver s'opposent au printemps et à l'été comme l'humide s'oppose au sec, le bas au haut, le froid au chaud, la gauche à la droite, l'ouest et le nord à l'est et au sud, la nuit au jour. Le principe d'organisation de la succession temporelle est le même qui détermine la division des travaux entre les sexes, la distinction entre la nourriture humide de la saison humide et la nourriture sèche de la saison sèche, les alternances de la vie sociale, fêtes, rites, jeux, travaux, l'organisation de l'espace. C'est le même principe qui fonde certains traits struc-

13. P. Duhem, *La théorie physique, son objet, sa structure,* Paris, M. Rivière, 1914, 2e édit., p. 311.

turaux du groupe, comme l'opposition entre les « ligues » (s'uff), *qui détermine l'organisation intérieure de l'espace de la maison et l'opposition fondamentale du système de valeurs* (nif, *point d'honneur et* h'urma, *honneur). Ainsi, à l'opposition entre la saison humide, associée à la fécondité et à la germination, et la saison sèche, associée à la mort de la nature cultivée, correspondent l'opposition entre le labour et le tissage, associés à l'acte sexuel, d'un côté, et la moisson, associée à la mort, de l'autre et l'opposition entre la charrue qui donne la vie et la faucille qui la détruit. Toutes ces oppositions s'intègrent dans un système plus vaste, où la vie s'oppose à la mort, l'eau au feu, les pouvoirs de la nature qu'il s'agit de se concilier aux techniques de la culture qui doivent être maniées avec précaution*[14] ».

Pour aller au-delà de cette construction provisoire qui dessinait la première esquisse d'un réseau de relations d'opposition demandant à être complété et compliqué, j'ai entrepris, en 1962, de reporter sur des cartes à perforation marginale (au nombre de 1 500 environ) l'ensemble des données publiées que j'avais pu contrôler par l'enquête et les données nouvelles que j'avais moi-même recueillies, soit en tâchant de mener l'observation et l'interrogation plus systématiquement dans des domaines déjà beaucoup étudiés, comme le calendrier agraire, le mariage, le tissage, soit en faisant surgir, en fonction d'une autre problématique (c'est-à-dire, est-il besoin de le préciser, d'une autre culture théorique) des domaines entiers de la pratique que les auteurs antérieurs avaient à peu près systématiquement ignorés (bien que l'on puisse toujours trouver, ici ou là, des notations), comme la structure et l'orientation du temps (divisions de l'année, de la journée, de la vie humaine), la structure et l'orientation de l'espace — et en particulier de l'espace intérieur de la maison —, les jeux d'enfants et les mouvements du corps, les rituels de la prime enfance et les parties du corps, les valeurs (nif *et* h'urma) *et la division sexuelle du travail, les*

14. P. Bourdieu, « The Attitude of the algerian Peasant toward Time », in *Mediterranean Countrymen*, J. Pitt-Rivers ed., Paris-La Haye, Mouton, 1963, p. 56-57 ; cf. aussi, pour une exposition analogue, P. Bourdieu, « The sentiment of honour in Kabyle Society », in J.-G. Peristiany ed., *Honour and Shame*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966, notamment p. 221-222.

couleurs et les interprétation traditionnelles des rêves, etc. A quoi il faut ajouter les informations que m'a permis de découvrir, dans la dernière phase de mon travail, une interrogation des informateurs et des textes systématiquement orientée non vers des « symboles » mais vers des pratiques symboliques *telles que entrer et sortir, remplir et vider, fermer et ouvrir, lier et délier, etc. Tous ces faits nouveaux étaient importants à mes yeux, moins par leur « nouveauté » (on ne finira jamais, aussi longtemps que fonctionnera quelque part un habitus générateur, de « découvrir » des données nouvelles), que par leur rôle stratégique de « termes intermédiaires », comme les nomme Wittgenstein, permettant d'établir des corrélations : je pense par exemple au lien entre le soc et la foudre que révèle, outre l'étymologie populaire des deux mots, le fait que le soc peut être employé à titre d'euphémisme pour dire la foudre ou la croyance que la foudre laisse dans le sol une trace identique à celle du soc, ou la légende selon laquelle l'ancêtre de la famille chargée de faire « la sortie vers le premier des labours » aurait vu la foudre tomber dans une de ses parcelles et, ayant creusé la terre à cet endroit, aurait trouvé un morceau de métal qu'il aurait « greffé » sur le soc de sa charrue ; ou au lien marqué par le verbe* qabel *entre les valeurs d'honneur et les orientations spatiales et temporelles ; ou encore à celui qui, à travers le métier à tisser et les propriétés associées à sa position différentielle dans l'espace de la maison, unit l'orientation de l'espace, la division du travail entre les sexes et les valeurs d'honneur ; ou, enfin, à tous les liens qui, par l'intermédiaire de l'opposition entre l'oncle paternel et l'oncle maternel, s'établissent entre le système officiel des relations de parenté et le système mythico-rituel.*

La constitution d'un fichier permettant de procéder facilement à tous les tris croisés possibles devait permettre de dessiner, pour chacun des actes ou des symboles fondamentaux, le réseau des relations d'opposition et d'équivalence qui le déterminent, cela au prix d'un codage simple permettant de repérer manuellement les co-occurrences et les exclusions mutuelles. Parallèlement, j'avais pu trouver une solution aux antinomies pratiques découlant de la volonté de réaliser la mise en relation systématique de la totalité des détails observés, en me limitant à l'analyse de l'espace inté-

rieur de la maison qui, en tant que cosmos en miniature, constituait un objet à la fois complet et circonscrit. En fait, l'article, écrit en 1963 et publié dans le recueil de textes réunis par Jean Pouillon et Pierre Maranda, en hommage à Claude Lévi-Strauss, est sans doute mon dernier travail de structuraliste heureux[15]. *En effet, il commençait à m'apparaître que pour rendre raison de la nécessité quasi miraculeuse, et par là un peu incroyable, que l'analyse révélait, et cela en l'absence de toute intention organisatrice, il fallait chercher du côté des dispositions incorporées, voire du* schéma corporel, *le principe ordonnateur* (principium importans ordinem ad actum, *comme disait la scolastique) capable d'orienter les pratiques de manière à la fois inconsciente et systématique : j'avais en effet été frappé par le fait que les règles de transformation permettant de passer de l'espace intérieur à l'espace extérieur de la maison peuvent être ramenées à des mouvements du corps, tels que le demi-tour, dont on sait par ailleurs le rôle qu'ils jouent dans les rites où il s'agit sans cesse de retourner, de mettre sens dessus dessous, ou devant derrière, des objets, des animaux, des vêtements, ou de tourner dans un sens ou dans l'autre, vers la droite ou vers la gauche, etc.*

Mais ce sont surtout les ambiguïtés et les contradictions que l'effort même pour pousser l'application de la méthode structurale jusque dans ses dernières conséquences ne cessait de faire apparaître qui m'ont amené à m'interroger moins sur la méthode elle-même que sur les thèses anthropologiques qui se trouvaient tacitement posées dans le fait même de son application conséquente à des pratiques. Pour fixer les différentes oppositions ou équivalences que l'analyse me permettait de dégager, j'avais construit, pour les différents domaines de la pratique, rites agraires, cuisine, activités féminines, périodes du cycle de vie, moments de la journée, etc., des diagrammes qui, tirant pratiquement parti de cette propriété qu'a le schéma synoptique, selon Wittgenstein, « de nous permettre de comprendre, c'est-à-dire précisément de

15. P. Bourdieu, « La maison kabyle ou le monde renversé », in *Echanges et communications. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire,* Paris-La Haye, Mouton, 1970, p. 739-758.

"voir les corrélations"[16] », *donnaient une forme visible aux relations d'homologie ou d'opposition tout en restituant l'ordre linéaire de la succession temporelle. Le « groupement du matériau factuel » qu'opère le schéma constitue bien par soi seul un acte de construction, plus, un acte d'interprétation en ce qu'il porte au jour l'ensemble du système de relations et qu'il fait disparaître les facilités que l'on se donne lorsqu'on manipule les relations à l'état séparé, au hasard des rencontres de l'intuition, en contraignant pratiquement à rapporter chacune des oppositions à toutes les autres.*

C'est cette propriété même du schéma synoptique qui m'a amené à découvrir, sous la forme des contradictions manifestées par l'effet de synchronisation qu'il opère, les limites de la logique immanente aux pratiques qu'il s'efforçait de manifester. En effet, ayant essayé de cumuler sur un même schéma circulaire l'ensemble des informations disponibles à propos du « calendrier agraire », je me heurtais à d'innombrables contradictions dès que je m'efforçais de fixer simultanément plus d'un certain nombre d'oppositions fondamentales, quelles qu'elles fussent. Et des difficultés analogues ne cessaient de surgir lorsque j'essayais de superposer les schémas correspondant aux différents domaines de la pratique : si j'établissais tel ensemble d'équivalences, telle autre équivalence, incontestablement attestée, devenait impossible, et ainsi de suite. Si j'évoque les heures que j'ai passées, avec Abdelmalek Sayad (avec qui j'avais entrepris, pour le même résultat, un travail analogue sur différentes variantes du rituel du mariage, et qui m'a beaucoup aidé dans mon analyse du rituel), à essayer de résoudre ces contradictions au lieu d'en prendre acte d'emblée et d'y apercevoir l'effet des limites inhérentes à la logique pratique *qui n'est jamais cohérente qu'en gros, jusqu'à un certain point, c'est surtout pour faire voir combien il était difficile d'échapper à cette sorte de demande sociale, renforcée par la vulgate structuraliste, qui me portait à rechercher la cohérence parfaite du système*[17]. *Sans parler du*

16. L. Wittgenstein, « Remarques sur le Rameau d'or de Frazer », *Actes de la Recherche en sciences sociales,* n° 16, septembre 1977, p. 35-42.

17. S'il n'est évidemment pas inscrit dans la pensée de Claude Lévi-Strauss, toujours attaché à rappeler l'existence de décalages entre les différents aspects de la réalité sociale (mythe, rituel ou art et morphologie ou économie), ce panlogisme est sans aucun doute partie intégrante de l'image sociale du structuralisme et de ses effets sociaux.

fait que l'intention même de comprendre les logiques pratiques suppose une véritable conversion de toutes les dispositions acquises, et en particulier une sorte d'oblation de tout ce qui s'associe d'ordinaire à la réflexion, à la logique et à la théorie, activités « nobles », tout entières dressées contre les modes de pensées « communs », la difficulté était d'autant plus grande que l'interprétation ne peut avancer d'autre preuve de sa vérité que sa capacité de rendre raison de la totalité des faits et de manière totalement cohérente. Ainsi s'explique, il me semble, que j'aie eu tant de peine à accepter et à prendre réellement en compte dans mon analyse l'ambiguïté objective (du point de vue même du système de classement) de tout un ensemble de symboles ou de pratiques (la braise, la louche, la poupée utilisée dans certains rites, etc.), à les classer comme inclassables et à inscrire cette incapacité de tout *classer dans la logique même du système de classement.*

J'ai été aussi très long à comprendre que l'on ne peut saisir la logique de la pratique que par des constructions qui la détruisent en tant que telle aussi longtemps que l'on ne s'est pas interrogé sur ce que sont ou, mieux, ce que font les instruments de l'objectivation, généalogies, schémas, tableaux synoptiques, plans, cartes, à quoi j'ai ajouté depuis, grâce aux travaux les plus récents de Jack Goody, la simple transcription écrite[18]*. Sans doute parce que cette interrogation ne s'est jamais inspirée d'un souci pur et purement théorique de clarification épistémologique, je n'ai jamais songé à passer, comme cela se fait volontiers aujourd'hui, d'une analyse critique des conditions sociales et techniques de l'objectivation et de la définition des limites de validité des produits obtenus dans ces conditions, à une critique « radicale » de toute objectivation et, par là, de la science elle-même : sous peine de n'être que projection d'états d'âme, la science sociale suppose nécessairement le moment de l'objectivation et ce sont encore les acquis de l'objectivisme structuraliste qui rendent possible le dépassement qu'il exige.*

Cela dit, il n'est pas si facile de comprendre et de faire comprendre pratiquement que, en tant que modèle d'une pratique

18. J. Goody, *La raison graphique*, traduction et présentation de J. Bazin et A. Bensa, Paris, Ed. de Minuit, 1979.

qui n'a pas pour principe ce modèle, le schéma et toutes les oppositions, les équivalences et les analogies qu'il donne à voir d'un seul regard ne valent qu'aussi longtemps qu'ils sont tenus pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des modèles logiques rendant raison de la manière à la fois la plus cohérente et la plus économique du plus grand nombre possible de faits observés. Et que ces modèles deviennent faux et dangereux dès qu'on les traite comme les principes réels des pratiques, ce qui revient, inséparablement, à surestimer la logique des pratiques et à laisser échapper ce qui en fait le principe véritable. Une des contradictions pratiques de l'analyse scientifique d'une logique pratique réside dans le fait paradoxal que le modèle le plus cohérent et aussi le plus économique, celui qui rend raison de la manière la plus simple et la plus systématique de l'ensemble des faits observés, n'est pas le principe des pratiques dont il rend raison mieux qu'aucune autre construction ; ou, ce qui revient au même, que la pratique n'implique pas — ou exclut — la maîtrise de la logique qui s'y exprime.

Mais on le verra mieux par un exemple. On sait que l'homologie entre le cycle agraire et le cycle du tissage, dont Basset énonçait déjà le principe[19]*, se double d'une homologie, souvent notée, entre le cycle du tissage et le cycle de la vie*

19. « Par rapport au tissu qui se crée en lui, le métier est comme le champ par rapport à la moisson qu'il porte. Tout le temps que le grain est en lui, le champ vit d'une vie merveilleuse dont la récolte est le produit. Cette vie germe avec le grain, croît avec les épis, s'épanouit en même temps qu'eux, et se retire au moment où ils tombent sous la faucille du moissonneur. Le champ demeure alors comme mort : il mourrait tout à fait si par d'habiles pratiques le laboureur ne savait lui restituer une parcelle de cette vie, pour que l'année d'après il puisse encore une fois renaître, et prêter sa force au grain. Croyances analogues, et rites très semblables. Entre la cérémonie de l'enlèvement du tapis et celle de la moisson, il y a une analogie frappante. C'est de part et d'autre le même respect religieux devant cette vie magique qu'on va supprimer, en prenant toutes les précautions pour qu'elle puisse renaître. De même, que dans le premier cas, c'est la maîtresse ouvrière qui joue le principal rôle, de même la coupe des premiers épis doit être faite par le maître du champ ou par le chef des moissonneurs qui porte le titre de *raïs* ou celui d'*agellid* (roi) chez les Berbères. Comme le fer est prescrit pour couper les fils de laine, de même ces épis doivent être cueillis à la main. Dans l'un et l'autre cas, on chante des formules et, ce qui montre le mieux combien la similitude des deux opérations est sentie profondément par les indigènes eux-mêmes, c'est que ces *formules* sont *identiques*. Les tisseuses ont adopté sans en changer un mot les formules même de la moisson » (H. Basset, « Les rites du travail de la laine à Rabat », *Hesperis*, 1922, p. 157-158).

humaine ; ceci, bien sûr, à condition que l'on s'en tienne au plus petit commun dénominateur des trois cycles dont les « correspondances » sont évoquées, par pièces et par morceaux, en fonction de la logique de la situation considérée, tant par les informateurs que par les interprètes qui reproduisent sans le savoir la logique de la compréhension pratique du système mythico-rituel. C'est dire que, dans le cas particulier, le modèle *complet pourrait se résumer par la formule suivante : le métier à tisser est au tissage, produit d'une opération dangereuse d'union des contraires, qui lui sera arraché par une opération violente de coupure, ce que le champ (ou la terre) est au blé et ce que la femme (ou le ventre de la femme) est à l'enfant. Cette construction, qu'accepteraient sans doute les utilisateurs, et qui permet de rendre compte de la quasi-totalité des faits pertinents (ou produits par une observation ou une interrogation armée de ce modèle), ou, mieux, de les réengendrer (théoriquement) sans être obligé d'entrer dans un récit interminable, n'est pas en tant que telle le principe des pratiques des agents : formule génératrice qui permet de reproduire l'essentiel des pratiques traitées comme* opus operatum, *elle n'est pas le principe générateur des pratiques, le* modus operandi. *S'il en était autrement, et si les pratiques avaient pour principe la formule génératrice que l'on doit construire pour en rendre raison, c'est-à-dire un ensemble d'axiomes à la fois indépendants et cohérents, les pratiques produites selon des* règles *d'engendrement parfaitement conscientes se trouveraient dépouillées de tout ce qui les définit en propre en tant que pratiques, c'est-à-dire l'incertitude et le flou résultant du fait qu'elles ont pour principe non des règles conscientes et constantes mais des schèmes pratiques, opaques à eux-mêmes, sujets à varier selon la logique de la situation, le point de vue, presque toujours partiel, qu'elle impose, etc. Ainsi, les démarches de la logique pratique sont rarement tout à fait cohérentes et rarement tout à fait incohérentes. Pour le faire voir, il faudrait, au risque de lasser, citer en vrac tous les faits recueillis, sans même leur imposer ce minimum de construction que représente l'ordre chronologique (dans la mesure où il évoque pratiquement la correspondance entre les cycles et, en particulier, avec le cycle agraire) : la femme qui commence le tissage s'abstient de toute nourriture sèche et le soir du montage*

du métier la famille mange un repas fait de couscous et de beignets ; le montage se fait à l'automne et le gros du travail s'accomplit pendant l'hiver ; l'art de décorer le tissage fut enseigné par Titem Tahittust, qui avait trouvé un fragment d'un tissage merveilleux dans du fumier ; les triangles, vides ou pleins, qui décorent le tissage, représentent une étoile lorsqu'ils sont accolés par leur base (ou s'ils sont plus grands, la lune) et sont appelés thanslith, *symbole qui, comme son nom l'indique, « se trouve à l'origine de tout dessin », lorsqu'ils sont accolés par leur pointe ; les jeunes filles ne doivent pas enjamber le tissage ; le lieu où se croisent les fils est dit* erruh', *l'âme ; lorsqu'on souhaite la pluie, on place le peigne à carder sur le seuil et on l'asperge d'eau, etc.* [20].

Il faudrait surtout montrer comment, guidées par une sorte de sens des compatibilités et des incompatibilités qui laisse beaucoup de choses dans l'indétermination, les pratiques rituelles peuvent appréhender le même objet de manière très différente, dans les limites définies par les incompatibilités les plus criantes (et aussi, bien sûr, par les contraintes techniques), ou des objets différents de manière identique, traitant pratiquement le métier à tisser tantôt comme une personne qui naît, grandit et meurt, tantôt comme un champ qui est ensemencé puis vidé de son produit ou comme une femme, ce qui assimile le tissage à un enfantement, ou encore, dans tel autre de ses usages sociaux, comme un hôte — il est adossé comme lui au mur de la lumière — à qui on souhaite la bienvenue, ou comme un asile sacré ou un symbole de « droiture » et de dignité [21]. *Bref, les pratiques observées sont aux pratiques qui se régleraient expressément sur les principes que l'analyste doit produire pour en rendre compte — si tant est que cela soit possible et souhaitable dans*

20. J'ai choisi, pour éviter un effet facile de disparate, de ne retenir ici que ceux des faits *pertinents* qui ont été recueillis par le même observateur (G. Chantréaux, « Le tissage sur métier de haute lisse à Aït Hichem et dans le Haut Sébaou », *Revue africaine*, LXXXV, 1941, p. 78-116, 212-229, LXXXVI, 1942, p. 261-313) dans le même lieu (le village d'Aït Hichem) et que j'ai pu vérifier (en les complétant sur certains points).

21. La logique pratique réussit aussi en plus d'un cas (par exemple, dans l'orientation de la maison et de son espace intérieur ou dans l'usage du métier à tisser) des conciliations qui peuvent paraître miraculeuses, pour une pensée portée à les dissocier, entre les contraintes que nous appellerions proprement techniques et les contraintes que nous dirions rituelles.

la pratique, où la cohérence parfaite n'est pas toujours avantageuse — ce que les vieilles maisons, avec leurs adjonctions successives et tous les objets, partiellement discordants et fondamentalement accordés, qui s'y sont accumulés au cours du temps, sont aux appartements agencés de part en part selon un parti esthétique, imposé d'un coup et du dehors par un décorateur. La cohérence sans intention apparente et l'unité sans principe unificateur immédiatement visible de toutes les réalités culturelles qui sont habitées par une logique quasi naturelle (n'est-ce pas là ce qui fait le « charme éternel de l'art grec » dont parlait Marx ?) sont le produit de l'application millénaire des mêmes schèmes de perception et d'action qui, n'étant jamais constitués en principes explicites, ne peuvent produire qu'une nécessité non voulue, donc nécessairement imparfaite, mais aussi un peu miraculeuse, et très proche en cela de celle de l'œuvre d'art. L'ambiguïté de nombre de symboles et d'actes rituels, les contradictions qui, bien qu'ils soient pratiquement compatibles, *les opposent sur tel ou tel point, et l'impossibilité de les faire tous entrer dans un seul et même système qui se déduirait de façon simple à partir d'un petit nombre de principes, tout cela résulte du fait que les agents, conduits par une compréhension pratique de l'équivalence globale entre tel moment du cycle agraire et tel moment du tissage (par exemple, le montage du métier et l'ouverture des labours), appliquent, sans avoir besoin d'établir explicitement l'homologie, les mêmes schèmes de perception et d'action à l'une et à l'autre situation ou transfèrent de l'une à l'autre les mêmes séquences ritualisées (c'est par exemple le cas des chants funèbres qui peuvent être chantés par les hommes à l'occasion de la moisson et par les femmes à l'occasion de la coupe du tissage). Ce sens pratique n'a rien de plus ni de moins mystérieux, quand on y songe, que celui qui confère leur unité de style à tous les choix qu'une même personne, c'est-à-dire un même goût, peut opérer dans les domaines les plus différents de la pratique, ou celui qui permet d'appliquer un schème d'appréciation tel que l'opposition entre fade et savoureux ou plat et relevé, insipide et piquant, douceâtre et salé, à un plat, une couleur, une personne (et plus précisément à ses yeux, ses traits, sa beauté), et aussi à des propos, des plaisanteries, un style, une pièce de théâtre ou un tableau. Il est au principe de ces réalités*

surdéterminées et indéterminées à la fois qui, même lorsqu'on en a compris le principe, restent très difficiles à maîtriser complètement, sinon dans une sorte de paraphrase lyrique qui est aussi inadéquate et stérile que le discours ordinaire sur l'œuvre d'art. Je pense par exemple aux innombrables consonances et dissonances qui résultent de la superposition d'applications approximatives des mêmes schèmes de pensée : ainsi, le métier à tisser qui est lui-même un monde, avec son haut et son bas, son est et son ouest, son ciel et sa terre, son champ et ses récoltes, ses labours et ses moissons, ses carrefours, entrecroisements dangereux de principes contraires, doit une part de ses propriétés et de ses usages (par exemple, dans les serments) à sa position, déterminée selon le principe même de ses divisions internes, dans l'espace de la maison, elle-même placée dans le même rapport, celui du microcosme au macrocosme, avec le monde dans son ensemble. Il n'y a de maîtrise réelle de cette logique que pour qui est complètement maîtrisé par elle, qui la possède, mais au point d'en être totalement possédé, c'est-à-dire dépossédé. Et, s'il en est ainsi, c'est qu'il n'y a d'apprentissage que pratique des schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui sont la condition de toute pensée et de toute pratique sensées *et qui, continuellement renforcés par des actions et des discours produits selon les mêmes schèmes, sont exclus de l'univers des objets de pensée.*

Comme je n'ai cessé de le suggérer en multipliant les rapprochements délibérément ethnocentriques, *j'aurais sans doute été moins porté à faire un retour critique sur les actes élémentaires de l'ethnologie si je ne m'étais senti mal à l'aise dans la définition du rapport à l'objet que proposait le structuralisme en affirmant, avec une audace qui m'était inaccessible, le privilège épistémologique de l'observateur. Si, contre l'intuitionnisme, qui nie fictivement la distance entre l'observateur et l'observé, je me tenais du côté de l'objectivisme soucieux de comprendre la logique des pratiques, au prix d'une rupture méthodique avec l'expérience première, je ne cessais de penser qu'il fallait aussi comprendre la logique spécifique de cette forme de « compréhension » sans expérience que donne la maîtrise des principes de l'expérience ; qu'il fallait non abolir magiquement la distance par une fausse participation primitiviste mais* objectiver cette distance

objectivante *et les conditions sociales qui la rendent possible, comme l'extériorité de l'observateur, les techniques d'objectivation dont il dispose, etc. Peut-être parce que j'avais une idée moins abstraite que d'autres de ce que c'est que d'être un paysan montagnard, j'avais aussi, et* dans cette mesure même, *une plus grande conscience de la distance insurmontable, ineffaçable, sous peine de double jeu ou, si l'on permet le jeu de mots, de double je. Parce que la théorie, le mot le dit, est spectacle, qui ne peut se contempler qu'à partir d'un point de vue situé hors de la scène où se joue l'action, la distance est sans doute moins là où on la cherche d'ordinaire, c'est-à-dire dans l'écart entre les traditions culturelles, que dans l'écart entre deux rapports au monde, théorique et pratique ; elle est par là même associée dans les faits à une distance sociale, qu'il faut reconnaître comme telle et dont il faut connaître le véritable principe, c'est-à-dire* la distance différente à la nécessité, *sous peine de s'exposer à imputer à l'écart des « cultures » ou des « mentalités » ce qui est un effet de l'écart des conditions (et qui se rencontre dans l'expérience indigène de l'ethnologue sous la forme de différences de classe). La familiarité, qui ne s'acquiert pas dans les livres, avec le mode d'existence pratique de ceux qui n'ont pas la liberté de mettre le monde à distance peut ainsi être au principe tout à la fois d'une conscience plus aiguë de la distance et d'une proximité réelle, sorte de solidarité par-delà les différences culturelles.*

C'est dire que, sans y apporter, il me semble, aucune complaisance, j'ai été contraint de m'interroger sans cesse sur mon rapport à l'objet dans ce qu'il avait de générique, et aussi de particulier. Et il se pourrait que l'objectivation de la relation générique de l'observateur à l'observé que j'ai essayé d'accomplir, par une série d' « épreuves » qui tendaient toujours davantage à devenir des expérimentations, constitue le principal produit de toute mon entreprise, non en elle-même, au titre de contribution théorique à une théorie de la pratique, mais en tant que principe d'une définition plus rigoureuse, moins livrée au hasard des dispositions individuelles, du rapport juste à l'objet qui est une des conditions les plus déterminantes d'une pratique proprement scientifique en sciences sociales.

C'est dans le cas de mes recherches sur le mariage que les effets scientifiques de ce travail d'objectivation du rapport à l'objet me paraissent particulièrement visibles. Ayant essayé, avec Abdelmalek Sayad, de calculer — à partir de généalogies établies en différents villages de Kabylie, puis dans la région de Collo, enfin dans la vallée du Chélif et dans l'Ouarsenis — la fréquence, dans l'univers des formes de mariage possibles, du mariage avec la cousine parallèle que la tradition ethnologique considérait comme la « norme » dans cette aire, nous avions aperçu que les taux obtenus étaient totalement dépourvus de sens du fait qu'ils dépendaient de l'étendue de l'unité sociale par rapport à laquelle s'effectuait le calcul et qui, loin de pouvoir être déterminée en toute objectivité, était un enjeu de stratégies dans la réalité sociale elle-même. Par suite, ayant dû abandonner une recherche qui n'apportait d'enseignements que négatifs et reporter tous les efforts sur l'analyse du rituel du mariage, il m'est apparu que les variations *observées dans le déroulement des cérémonies, loin de se réduire à de simples* variantes *comme prédisposées à servir l'interprétation structurale, correspondaient à des variations dans les relations généalogiques, économiques et sociales entre les conjoints et du même coup dans la signification et la fonction sociales des unions sanctionnées par le rituel : il suffisait en effet d'observer que le rituel qui se déploie dans toute son ampleur à l'occasion des mariages entre grandes familles de tribus différentes se trouve réduit à sa plus simple expression dans le cas du mariage entre cousins parallèles pour apercevoir que chacune des formes du rituel qui accompagne chacune des formes de mariage est, non une simple variante, née d'une sorte de jeu sémiologique, mais une dimension d'une* stratégie *qui prend son sens à l'intérieur de l'espace des stratégies possibles. Cette stratégie étant le produit, non de l'obéissance à une norme explicitement posée et obéie ou de la régulation exercée par un « modèle » inconscient, mais d'une évaluation de la position relative des groupes considérés, il devenait clair qu'on ne peut en rendre raison qu'à condition de prendre en compte, outre la relation purement généalogique entre les conjoints (qui peut elle-même faire l'objet de manipulations stratégiques), tout un ensemble d'informations sur les groupes unis par le mariage, comme*

leur position relative dans le groupe, l'histoire de leurs échanges passés et le bilan de ces transactions au moment considéré, sur les conjoints (leur âge, leurs mariages antérieurs, leur aspect physique, etc.), sur l'histoire de la négociation qui a conduit à cette union et les échanges auxquels elle a donné lieu, etc.

« Il suffisait d'observer que le rituel... pour apercevoir... » La rhétorique a des raccourcis qui feraient presque oublier que la pratique scientifique ne prend jamais la forme de cette consécution nécessaire d'actes intellectuels miraculeux, sinon dans la méthodologie de manuel et l'épistémologie d'école. Comment évoquer sans emphase ni reconstruction rétrospective le long travail sur soi qui conduit peu à peu à la conversion *de toute la vision de l'action et du monde social que suppose l' « observation » de ces faits totalement nouveaux, parce que totalement* invisibles *pour la vision antérieure : le rituel du mariage conçu non plus seulement comme ensemble d'actes symboliques signifiant par leur différence dans un système de différences (ce qu'il est aussi) mais comme stratégie sociale définie par sa position dans un système de stratégies orientées vers la maximisation du profit matériel et symbolique ? Ou le mariage « préférentiel » traité non plus comme le produit de l'obéissance à une norme ou de la conformité à un modèle inconscient mais comme une stratégie de reproduction, prenant son sens dans un système de stratégies engendrées par l'habitus et orientées vers la réalisation de la même fonction sociale ? Ou les conduites d'honneur, appréhendées non plus comme le produit de l'obéissance à des règles ou de la soumission à des valeurs (ce qu'elles sont aussi, puisqu'elles sont vécues comme telles) mais comme le produit d'une recherche plus ou moins consciente de l'accumulation du capital symbolique ?*

Je crois que ce n'est pas par hasard qu'entre le moment où j'ai dû abandonner le problème du mariage en Kabylie et le moment où j'ai pu le reprendre, vers les années 70, j'avais entrepris une sorte de révision de l'enquête que j'avais menée, en 1960, dans un village du Béarn et que j'avais consciemment conçue comme une sorte de contre-épreuve de mon expérience ethnologique de la familiarisation avec un

monde étranger[22]. *Alerté par une simple phrase prononcée en* situation réelle *(« les Untel se sont découverts* très *parents des Untel depuis qu'il y a un polytechnicien chez eux »), j'avais pu voir ce que toutes les sociétés et toutes les théories de la parenté s'attachent à refouler en faisant comme si les relations réelles entre les parents se déduisaient des relations de parenté telles que les définit le modèle généalogique : on est plus ou moins « parent », à distance généalogique égale, selon que l'on y a plus ou moins intérêt et que les parents considérés sont plus ou moins « intéressants ». Apercevoir que les relations entre les parents sont aussi des relations d'intérêt, que la relation socialement exaltée entre les frères peut, dans le cas de la Kabylie, cacher des conflits structuraux d'intérêt ou, dans le cas du Béarn, servir de masque et de justification à l'exploitation économique, le cadet étant souvent pour l'aîné, de l'aveu de tous, un « domestique sans salaire », souvent voué au célibat ; apercevoir que l'unité domestique, lieu d'une concurrence pour le capital économique et symbolique (terres, nom, etc.) dont elle a la propriété exclusive, est divisée par des luttes pour l'appropriation de ce capital dans lesquelles la force de chacun dépend du capital économique et symbolique qu'il possède en propre en fonction de sa position inséparablement généalogique et économique et du degré auquel il sait mettre le groupe de son côté en se mettant en règle avec les règles régissant officiellement les rapports de parenté ; apercevoir que les échanges matrimoniaux de la tradition structuraliste ne sont qu'un moment d'une* économie des échanges entre les sexes et entre les générations *qui ne cesse pas d'obéir à la logique des coûts et des profits, s'agirait-il des coûts qu'entraîne la transgression de la norme officielle et des profits de respectabilité qu'assure le respect de la règle ; apercevoir tout cela non dans une de ces relations sociales hautement neutralisées que connaît d'ordinaire l'ethnologue (si tant est que ce soit alors possible, parce qu'il est partout des choses qu'on ne dit pas ou qu'on ne fait pas devant* un étranger*), mais dans une relation d'enquête qui était une sorte de relation de parenté, c'était opérer une*

22. Cf. P. Bourdieu, « Célibat et condition paysanne », *Etudes rurales*, 1962, 5-6, p. 32-136, et « Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction », *Annales*, 4-5, juillet-octobre 1972, p. 1105-1125.

véritable conversion de tout le rapport à l'objet et à soi-même et une rupture pratique avec l'humanisme naïf qui n'est peut-être qu'une forme de complaisance à une image complaisante de soi-même et qui, associé à la volonté de réhabiliter, compréhensible en ces temps de mépris, m'avait porté à emprunter parfois, pour parler de l'honneur kabyle, un langage proche des dissertations sur les héros de Corneille. (Je dois dire que, sur ce point décisif, la fréquentation de Weber qui, loin d'opposer à Marx, comme on le croit d'ordinaire, une théorie spiritualiste de l'histoire, a porté le mode de pensée matérialiste sur des terrains que le matérialisme marxiste abandonne en fait au spiritualisme, m'a beaucoup aidé à accéder à cette sorte de matérialisme généralisé : ceci n'apparaîtra comme un paradoxe qu'à ceux qui, par l'effet conjugué de la rareté des traductions, de l'unilatéralité des premières interprétations françaises et américaines et des anathèmes, fort économiques, de l'orthodoxie « marxiste », ont de la pensée de cet auteur une représentation simpliste.)

La distance que l'ethnologue met entre lui-même et son objet — et qui se trouve institutionnalisée dans la coupure entre l'ethnologie et la sociologie — est aussi ce qui lui permet de se mettre hors jeu, avec tout ce par quoi il participe réellement de la logique de son objet. Il n'est sans doute pas de plus bel exemple de ce dédoublement qui empêche les chercheurs d'inscrire dans leur pratique scientifique la compréhension pratique qu'ils ont de la logique de la pratique que ce que Volochinov appelle le philologisme, c'est-à-dire la propension à traiter les mots et les textes comme s'ils n'avaient d'autre raison d'être que d'être déchiffrés par les savants : rien de plus paradoxal par exemple que le fait que des gens dont toute la vie se passe à lutter à propos de mots puissent essayer de fixer à tout prix ce qui leur apparaît comme le seul sens vrai de symboles, de mots, de textes ou d'événements qui, étant objectivement ambigus, surdéterminés ou indéterminés, doivent souvent leur survie *et l'intérêt même dont ils sont l'objet au fait qu'ils n'ont cessé d'être l'enjeu de luttes visant précisément à fixer le seul sens « vrai » ; c'est le cas de tous les textes sacrés qui, étant investis d'une autorité collective comme les dictons, les sentences ou les poèmes gnomiques dans les sociétés sans écriture, peuvent fonctionner comme les instruments d'un*

pouvoir reconnu sur le monde social, pouvoir que l'on peut s'approprier en se les appropriant par l'interprétation[23].

Est-ce assez de rendre raison des pratiques par un « groupement du matériel factuel » qui permet de « voir les corrélations » et n'est-ce pas une autre façon de les abandonner à l'absurdité que de les réduire tacitement aux jeux d'écriture sémiologique qu'en fait le discours d'interprète ? Ce n'est pas dans une intention polémique que je rappellerai que l'ethnologue rendrait sans doute mieux raison des rituels ou des relations de parenté s'il introduisait dans sa théorie la « compréhension » — au sens wittgensteinien de capacité d'utiliser correctement —, dont témoignent ses relations avec les founding fathers *de la discipline ou son art de sacrifier aux rituels sociaux de la vie académique. Pour échapper vraiment, dans l'analyse d'un rituel, à l'ethnocentrisme d'observateur sans retomber dans la fausse participation intuitive des nostalgiques des origines patriarcales ou dans le culte néo-frazérien des survivances, il faut et il suffit en effet de comprendre cette compréhension pratique, celle qui fait que, devant un rite dont la raison nous échappe, nous comprenons au moins qu'il s'agit d'un rite, et ce qui la sépare de l'interprétation que l'on ne peut se donner qu'en se situant à l'extérieur de la pratique*[24]. *Autrement dit, il faut réintégrer dans*

23. Le corpus sur lequel travaille le philologue ou l'ethnologue est lui-même pour une part le produit de ces luttes entre les interprètes indigènes qu'évoque si bien Mouloud Mammeri (cf. M. Mammeri et P. Bourdieu, « Dialogue sur la poésie orale en Kabylie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 23, septembre 1978, p. 51-66) et que la défiance à l'égard de l'erreur (symbolisée par l'œuvre de Griaule) consistant à reprendre les théories indigènes, m'avait conduit à sous-estimer (au profit d'une représentation durkheimienne de la production culturelle comme collective, impersonnelle, bref, sans producteurs).

24. Le fait que l'ethnologue, en tant qu'observateur étranger, soit nécessairement renvoyé à cette position d'extériorité n'est en rien un privilège, d'autant que rien n'interdit que l'indigène puisse occuper une telle position par rapport à ses propres traditions, pouvu qu'il soit en mesure de s'approprier les instruments d'objectivation et qu'il soit disposé, ce qui ne va pas nécessairement de pair, à assumer le *coût* de la mise hors jeu que l'objectivation suppose et engendre. On comprend l'importance que revêt le développement d'une ethnologie de l'Algérie faite par des Algériens. Je pense en particulier aux recherches menées dans le cadre du CRAPE, autour de Mouloud Mammeri, dont on connaît les très beaux travaux sur la « littérature » orale — et en particulier, l'*abellil* du Gourara (Je citerai seulement à titre d'exemple l'étude de R. Bassagana et A. Sayad, *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Préface de M. Mammeri, Alger, Mémoires du CRAPE, 1974).

la théorie des rituels la théorie de la compréhension pratique de tous les actes et de tous les discours rituels auxquels nous nous livrons, et pas seulement à l'église ou au cimetière, et dont la particularité réside précisément dans le fait que nul ne s'avise de les vivre comme absurdes, arbitraires ou immotivés, bien qu'ils n'aient d'autre raison d'être que d'être ou d'être socialement reconnus comme dignes d'exister[25]. *Les rites sont des pratiques qui sont à elles-mêmes leur fin, qui trouvent leur accomplissement dans leur accomplissement même ; des actes que l'on fait parce que « ça se fait » ou que « c'est à faire », mais aussi parfois parce qu'on ne peut faire autrement que de les faire, sans avoir besoin de savoir pourquoi et pour qui on les fait, ni ce qu'ils signifient, comme les actes de piété funéraire. C'est ce que le travail d'interprétation, qui vise à leur restituer un sens, à en ressaisir la logique, porte à oublier : ils peuvent n'avoir à proprement parler ni sens ni fonction, sinon la fonction qu'implique leur existence même, et le sens objectivement inscrit dans la logique des gestes ou des paroles que l'on fait ou dit « pour dire ou faire quelque chose » (lorsqu'il n'y a « rien d'autre à faire »), ou plus exactement dans les structures génératives dont ces gestes ou ces mots sont le produit — ou, cas limite, dans l'espace orienté où ils s'accomplissent.*

De même qu'on ne peut parler justement du rituel que si l'on sait la vérité du rituel comme conduite à la fois sensée et dépourvue de raison et la vérité de l'intention scientifique comme projet de rendre raison, *de même, on ne peut rendre compte réellement des usages sociaux des parents et de la parenté qu'à condition d'objectiver la relation objectivante et d'apercevoir ce qu'elle dissimule : les agents (et l'observateur lui-même dès qu'il cesse d'être observateur) n'entretiennent pas avec leurs parents et leur parenté la relation qui s'instaure dans l'observation et qui suppose que l'on n'ait en vue aucun usage pratique des parents ou de la parenté. Bref, il faut tout simplement faire entrer dans le travail scientifique et dans*

25. L'analyse sociologique doit aussi établir les conditions de possibilité et de validité de cette compréhension et de ces actes (cf. P. Bourdieu, « Le langage autorisé, note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel », *Actes de la recherche en sciences sociales,* 5-6, novembre 1975, p. 183-190 ; et P. Bourdieu avec Y. Delsaut, « Le couturier et sa griffe, contribution à une théorie de la magie », *Actes de la recherche en sciences sociales,* 1, janvier 1975, p. 7-36).

la théorie des pratiques qu'il vise à produire une théorie — qui ne se découvre pas par la seule expérience théorique — de ce que c'est que d'être indigène, c'est-à-dire dans cette relation de « docte ignorance », de compréhension immédiate mais aveugle à elle-même, qui définit le rapport pratique au monde. (Cette démarche est strictement à l'opposé — faut-il le dire ? — de celle qui consiste à fonder la compréhension historique ou sociologique soit sur une « participation psychique » ou une « reproduction psychique », pour parler comme Dilthey, soit sur une « modification intentionnelle » ou une « transposition intentionnelle en autrui », pour parler comme Husserl, autant de retraductions faussement savantes de la théorie spontanée de la compréhension comme « se mettre à la place. »)

La représentation que l'on se fait d'ordinaire de l'opposition entre le « primitif » et le « civilisé » vient de ce que l'on ignore que la relation qui s'établit, en ce cas comme ailleurs, entre l'observateur et l'observé est un cas particulier de la relation entre le connaître et le faire, entre l'interprétation et l'utilisation, entre la maîtrise symbolique et la maîtrise pratique, entre la logique logique, c'est-à-dire armée de tous les instruments accumulés de l'objectivation, et la logique universellement prélogique de la pratique[26]. *Et cette différence, qui est constitutive de l'activité intellectuelle et de la condition intellectuelle est sans doute ce que le discours intellectuel a le moins de chance d'exprimer dans sa vérité. Ce qui est en jeu en effet, c'est le degré auquel celui qui objective accepte d'être pris dans son travail d'objectivation. Le rapport objectiviste à l'objet est une manière de maintenir les distances, un refus de se prendre pour objet, d'être pris dans l'objet. Ainsi, par exemple, je ne suis pas sûr que j'aurais approché ce qui me paraît être aujourd'hui le sens de l'expérience rituelle et la fonction des schèmes générateurs qu'elle met en œuvre si je m'étais contenté de pousser l'anamnèse du refoulé social jusqu'à me rappeler que, comme les*

26. Il ne faut pas nier évidemment, et c'est le mérite de Jack Goody de l'avoir rappelé, que les différentes formations sociales soient séparées par des différences considérables du point de vue des techniques d'objectivation (à commencer par l'écriture et tout ce que rend possible la « raison graphique »), donc des conditions génériques d'accès à la logique qui s'arme de ces techniques.

Kabyles condensent dans le mot qabel, *faire face, faire face à l'est, à l'avenir, tout leur système de valeurs, les vieux paysans béarnais disaient* capbat *(mot à mot, tête vers le bas) pour signifier vers le bas, en descendant, mais aussi vers le nord, et* capsus *ou* catsus *(mot à mot, tête vers le haut) pour vers le haut, en montant, mais aussi vers le sud (ou encore* cap-abàn, *tête vers l'avant, pour l'est, et* cap-arré, *tête vers l'arrière, pour l'ouest), et que des mots comme* capbachà, *baisser le front, ou* capbach *étaient associés à l'idée de honte, d'humiliation, de déshonneur ou d'affront ; ou même de découvrir que les garants les plus légitimes de ma culture la plus légitime succombaient parfois à cette logique dite prélogique, que Platon, au livre X de la* République, *associe les justes à la droite, au mouvement vers le haut, au ciel, au devant, et les méchants à la gauche, à la descente, à la terre et à l'arrière*[27], *ou encore que la théorie des climats de Montesquieu repose sur des oppositions mythiques dont le principe n'est autre que tout ce que nous mettons dans l'antithèse entre le « sang froid » et le « sang chaud » et, par là, entre le nord et le midi*[28]. *Il fallait aller à des usages plus proches, plus quotidiens, avec l'analyse du goût, ce système de schèmes générateurs et classificatoires (manifestés dans des couples d'adjectifs antagonistes comme unique et commun, brillant et terne, lourd et léger, etc.) qui fonc-*

27. « Ils ordonnaient aux justes de prendre *à droite* la route qui *montait* dans le *ciel,* après leur avoir attaché *par devant* un écriteau relatant leur jugement, et aux criminels de prendre *à gauche* la route *descendante,* portant eux aussi, mais *par derrière,* un écriteau où étaient marquées toutes leurs actions » (Platon, *République,* X, 614 c-d).On voit en passant que, si l'on a beaucoup usé de la Grèce, surtout dans l'ethnologie maghrébine, pour faire des effets *humanistes* (à tous les sens du terme), on peut aussi se servir d'une connaissance de la Grèce *ethnologisée* (et non héroïsée) pour comprendre les sociétés sans écriture (et réciproquement) et en particulier tout ce qui touche à la production culturelle et aux producteurs culturels.

28. Pierre Gourou, qui relève toutes les inconséquences des livres XIV à XVII de l'*Esprit de lois* sans apercevoir le principe, proprement mythique, qui donne sa véritable cohérence à ce discours apparemment incohérent, a raison d'observer : « Il était intéressant de relever ces vues de Montesquieu parce qu'elles dorment en nous — prêtes à se réveiller — comme elles vivaient en lui. Nous aussi, nous pensons, quelque démenti que puisse apporter une observation plus correcte qu'au temps de Montesquieu, que les gens du Nord sont plus grands, plus calmes, plus travailleurs, plus honnêtes, plus entreprenants, plus dignes de foi, plus désintéressés que les gens du Sud » (P. Gourou, « Le déterminisme physique dans l'Esprit des lois », *L'homme,* septembre-décembre 1963, p. 5-11).

tionnent dans les champs les plus différents de la pratique et qui sont au principe des valeurs ultimes, indiscutées et ineffables, qu'exaltent tous les rituels sociaux, et en particulier le culte de l'œuvre d'art[29].

Mais je n'aurais sans doute pas levé les derniers obstacles qui m'empêchaient de reconnaître dans la logique de la pratique les formes de pensée les plus caractéristiques de la logique prélogique si je n'avais rencontré, un peu par hasard, cette logique « sauvage » au cœur même du monde familier, dans les jugements que des Français interrogés en 1975 par un institut de sondage portaient sur leurs hommes politiques[30] *: possédant en ce cas la pleine maîtrise indigène du système de schèmes qui inclinent à attribuer à Georges Marchais le sapin, le noir ou le corbeau et à Valéry Giscard d'Estaing le chêne, le blanc ou le muguet, je pouvais tenir ensemble et l'expérience indigène de la familiarité paresseuse avec un symbolisme ni tout à fait logique ni tout à fait illogique, ni tout à fait contrôlé ni tout à fait inconscient, et la connaissance savante de la logique, surprenante pour l'expérience indigène, qui se dégage de l'ensemble des attributions, et l'observation quasi expérimentale du fonctionnement de cette pensée par couples qui, laissant dans l'indétermination les principes de ses distinctions ou de ses assimilations, ne précise jamais sous quel rapport s'oppose ou se ressemble ce qu'elle oppose ou rassemble. Découvrir que, dans nombre de ses opérations, la pensée ordinaire, guidée, comme toutes les pensées que l'on dit « prélogiques », c'est-à-dire pratiques, par un simple « sentiment du contraire », procède par oppositions, forme élémentaire de spécification qui la conduit par exemple à donner au même terme autant de contraires qu'il y a de rapports pratiques dans lesquels il peut entrer avec ce*

29. Cf. P. Bourdieu et M. de Saint-Martin, « Les catégories de l'entendement professoral », *Actes de la recherche en sciences sociales,* 3, mai 1975, p. 69-93 ; P. Bourdieu, « L'ontologie politique de Martin Heidegger », *Actes de la recherche en sciences sociales,* 5-6, novembre 1975, p. 109-156 et *La distinction,* Paris, Ed. de Minuit, 1979.

30. Pour une description précise de ce « test » (dans lequel l'enquêteur présentait des listes de six objets — couleurs, arbres, héros classiques, etc. — en demandant d'en attribuer un et un seul à l'un des six grands leaders de partis politiques) et une analyse de la logique selon laquelle s'opèrent les attributions, voir P. Bourdieu, *La distinction, op. cit.,* p. 625-640.

qui n'est pas lui, c'est apercevoir concrètement que la réification de l'objet de la science dans l'altérité essentielle d'une « mentalité » suppose l'adhésion triomphante à un sujet non objectivé. Pour abolir la distance, il ne s'agit pas, comme on fait d'ordinaire, de rapprocher fictivement l'étranger d'un indigène imaginaire : c'est en éloignant par l'objectivation l'indigène qui est en tout observateur étranger qu'on le rapproche de l'étranger.

Ce dernier exemple n'est pas là, pas plus que tous les autres, pour faire voir et faire valoir les difficultés particulières (qui sont très réelles) de la sociologie, ou les mérites particuliers du sociologue, mais pour essayer de faire sentir, ou mieux, de faire comprendre pratiquement, d'une compréhension impliquant la pratique, que toute entreprise sociologique véritable est, inséparablement, une socio-analyse, et tâcher de contribuer ainsi à ce que son produit devienne à son tour l'instrument d'une socio-analyse[31]*. Il ne s'agit pas seulement de faire de l'analyse de la position sociale à partir de laquelle se produisent les discours sur le monde social — à commencer par le discours prétendant à la scientificité — une des armes les plus efficaces de la critique scientifique et politique du discours scientifique et politique, et tout spécialement des usages politiques de la légitimité « scientifique ». A l'opposé de la dénégation personnaliste qui, refusant l'objectivation scientifique, ne peut construire qu'une personne de fantaisie ou de phantasme, l'analyse sociologique, en particulier lorsqu'elle se situe dans la tradition proprement ethnologique de l'exploration des formes de classification, rend possible une véritable réappropriation de soi par l'objectivation de l'objectivité qui hante le lieu prétendu de la subjectivité, telles ces catégories sociales de pensée, de perception et d'appréciation qui sont le principe impensé de toute représentation du monde dit objectif. En forçant à découvrir l'extériorité au cœur de l'intériorité, la banalité dans l'illusion*

31. Plutôt que d'argumenter longuement sur les fonctions libératrices que peut remplir la sociologie en fournissant les instruments d'une réappropriation des schèmes de perception et d'appréciation qui sont souvent au principe d'une misère proprement sociale, je me contenterai de renvoyer à l'article d'Abdelmalek Sayad, « Les enfants illégitimes » (*Actes de la recherche en sciences sociales*, 25, janvier 1979, p. 61-82 et 26, mars 1979, p. 68-83) et à l'ensemble de ses travaux sur les émigrés algériens.

de la rareté, le commun dans la recherche de l'unique, la sociologie n'a pas seulement pour effet de dénoncer toutes les impostures de l'égotisme narcissique ; elle offre un moyen, peut-être le seul, de contribuer, ne fût-ce que par la conscience des déterminations, à la construction, autrement abandonnée aux forces du monde, de quelque chose comme un sujet.

livre 1
CRITIQUE DE LA RAISON THÉORIQUE

> Comment puis-je suivre une règle ? — Si ce n'est pas une question sur les causes, alors c'en est une concernant la justification que j'ai pour agir *ainsi* d'après elle.
>
> Si j'ai épuisé les raisons, alors je suis maintenant parvenu au rocher dur, et ma bêche se recourbe. J'incline à ce moment-là à dire : « C'est ainsi, tout simplement, que j'agis ».
>
> L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques.*

> L'homme (...) est le plus mimeur (*mimetikotaton*) de tous les animaux et c'est en mimant (*dia mimeseos*) qu'il acquiert ses premières connaissances.
>
> Aristote, *Poétique.*

De toutes les oppositions qui divisent artificiellement la science sociale, la plus fondamentale, et la plus ruineuse, est celle qui s'établit entre le subjectivisme et l'objectivisme. Le fait même que cette division renaisse sans cesse sous des formes à peine renouvelées suffirait à témoigner que les modes de connaissance qu'elle distingue sont également indispensables à une science du monde social qui ne peut se réduire ni à une phénoménologie sociale ni à une physique sociale. Pour dépasser l'antagonisme qui oppose ces deux modes de connaissance tout en conservant les acquis de chacun d'eux (sans omettre ce que produit la lucidité intéressée sur la position opposée), il faut expliciter les présupposés qu'ils ont en commun en tant que modes de connaissance savants, également opposés au mode de connaissance pratique qui est au principe de l'expérience ordinaire du monde social. Ce qui suppose que l'on soumette à une objectivation critique les conditions épistémologiques et sociales qui rendent possibles aussi bien le retour réflexif sur l'expérience subjective du monde social que l'objectivation des conditions objectives de cette expérience.

Le mode de connaissance que l'on peut appeler phénoménologique se donne pour objet de réfléchir une expérience qui, par définition, ne se réfléchit pas, la relation première

de familiarité avec l'environnement familier, et de porter ainsi au jour la vérité de cette expérience qui, pour si illusoire qu'elle puisse paraître d'un point de vue « objectif », reste parfaitement *certaine* en tant qu'expérience [1]. Mais il ne peut aller au-delà d'une description de ce qui caractérise en propre l'expérience « vécue » du monde social, c'est-à-dire l'appréhension de ce monde comme évident, comme allant de soi (*taken for granted*) : s'il en est ainsi, c'est qu'il exclut la question des conditions de possibilité de cette expérience, à savoir la coïncidence des structures objectives et des structures incorporées qui procure l'illusion de la compréhension immédiate, caractéristique de l'expérience pratique de l'univers familier, et exclut du même coup de cette expérience toute interrogation sur ses propres conditions de possibilité. C'est aussi, plus profondément, que, comme la connaissance pratique qu'il prend pour objet, il exclut toute interrogation sur ses propres conditions sociales de possibilité et plus précisément sur la signification sociale de l'*epochè* pratique qui est nécessaire pour accéder à l'intention de comprendre la compréhension première ou, si l'on veut, sur le rapport social tout à fait *paradoxal* que suppose le retour réflexif sur l'expérience *doxique*.

L'objectivisme qui se donne pour projet d'établir des régularités objectives (structures, lois, systèmes de relations, etc.) indépendantes des consciences et des volontés individuelles, introduit une discontinuité tranchée entre la connaissance savante et la connaissance pratique, rejetant à l'état de « rationalisations », de « prénotions » ou d' « idéologies » les représentations plus ou moins explicites dont elle s'arme.

1. C'est l'évidence et la transparence à soi-même de l'expérience se réfléchissant (celle du cogito), que le phénoménologue (par exemple, le Sartre de *L'imaginaire*) opposait comme le « certain » au « probable » de la connaissance objective : « Il est nécessaire de répéter ici ce qu'on sait depuis Descartes : une conscience réflexive nous livre des données absolument certaines ; l'homme qui, dans un acte de réflexion, prend conscience d'avoir une image ne saurait se tromper. (...) Ce qu'on est convenu d'appeler "image" se donne immédiatement comme telle à la réflexion. (...) Si ces consciences se distinguent immédiatement de toutes les autres, c'est qu'elles se présentent à la réflexion avec certaines marques, certaines caractéristiques, qui déterminent aussitôt le jugement "j'ai une image". L'acte de réflexion a donc un contenu immédiatement certain que nous appellerons l'*essence de l'image* » (J. P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1948, p. 13-14).

Il récuse ainsi le projet d'identifier la science du monde social à une description scientifique de l'expérience préscientifique de ce monde ou, plus précisément, de réduire la science sociale, comme Schütz et la phénoménologie, à des « constructions du second degré, c'est-à-dire à des constructions des constructions produites par les acteurs sur la scène sociale [2] » ou, comme Garfinkel et l'ethnométhodologie, à des « comptes rendus des comptes rendus » (*accounts*) que produisent les agents [3]. Il fait surgir, au moins objectivement, la question oubliée des conditions particulières qui rendent possible l'expérience doxique du monde social. Ainsi, par exemple, en rappelant que la compréhension immédiate n'est possible que si et seulement si les agents sont objectivement accordés de manière à associer le même sens au même signe, parole, pratique ou œuvre, et le même signe au même sens ou, en d'autres termes, de manière à se référer, dans leurs opérations de chiffrement et de déchiffrement, à un seul et même système de relations constantes, indépendantes des consciences et des volontés individuelles et irréductibles à leur *exécution* dans des pratiques ou des œuvres (par exemple, la langue comme code ou chiffre), la sémiologie saussurienne (ou ses dérivés, comme le structuralisme anthropologique) ne contredit pas à proprement parler l'analyse phénoménologique de l'expérience première du monde social comme compréhension immédiate ; elle en définit seulement les limites de validité en établissant les conditions particulières dans lesquelles elle est possible (c'est-à-dire la coïncidence parfaite des chiffres employés dans le codage et le décodage) et que l'analyse phénoménologique ignore.

Reste que, dans toutes ces opérations, l'objectivisme ne prend nullement en compte ce qui est inscrit dans la distance et l'extériorité par rapport à l'expérience première qui est à la fois la condition et le produit des opérations d'objectivation : oubliant ce que rappelle l'analyse phénoménologique de l'expérience du monde familier, à savoir l'apparence de l'immédiateté avec laquelle se livre le sens de ce monde, il

2. Cf. A. Schütz, *Collected Papers, I, The Problem of Social Reality*, Maurice Nathanson ed., La Haye, Martinus Nijhoff, 1962, p. 59.
3. H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1967.

omet d'objectiver la relation objectivante, c'est-à-dire la rupture épistémologique qui est aussi une rupture sociale. Et, du fait qu'il ignore la relation entre le *sens vécu* qu'explicite la phénoménélogie sociale et le *sens objectif* que construit la physique sociale ou la sémiologie objectiviste, il s'interdit d'analyser les conditions de la production et du fonctionnement du *sens du jeu social* qui permet de vivre comme allant de soi le sens objectivé dans les institutions.

On ne peut donc dépasser l'antinomie apparente des deux modes de connaissance et en intégrer les acquis qu'à condition de subordonner la pratique scientifique à une connaissance du « sujet de connaissance », connaissance essentiellement *critique* des limites inhérentes à toute connaissance théorique, subjectiviste autant qu'objectiviste, qui aurait toutes les apparences d'une *théorie négative,* n'étaient les effets proprement scientifiques qu'elle produit en contraignant à poser les questions occultées par toute connaissance savante. La science sociale ne doit pas seulement, comme le veut l'objectivisme, rompre avec l'expérience indigène et la représentation indigène de cette expérience ; il lui faut encore, par une seconde rupture, mettre en question les présupposés inhérents à la position d'observateur « objectif » qui, attaché à *interpréter* des pratiques, tend à importer dans l'objet les principes de sa relation à l'objet, comme en témoigne par exemple le privilège qu'il accorde aux fonctions de communication et de connaissance et qui l'incline à réduire les interactions à de purs échanges symboliques. La connaissance ne dépend pas seulement, comme l'enseigne un relativisme élémentaire, du point de vue particulier qu'un observateur « situé et daté » prend sur l'objet : c'est une altération beaucoup plus fondamentale, et beaucoup plus pernicieuse, puisque, étant constitutive de l'opération de connaissance, elle est vouée à passer inaperçue, que l'on fait subir à la pratique par le seul fait de prendre sur elle un « point de vue » et de la constituer ainsi en *objet* (d'observation et d'analyse). Etant entendu que ce point de vue souverain ne se prend jamais aussi aisément que depuis les positions élevées de l'espace social d'où le monde social se donne comme un spectacle que l'on contemple de loin et de haut, comme une *représentation.*

Cette réflexion critique sur les limites de l'entendement

savant a pour fin non de discréditer la connaissance savante sous l'une ou l'autre de ses formes pour lui opposer ou lui substituer, comme on l'a souvent fait, une connaissance pratique plus ou moins idéalisée ; mais de la fonder complètement en l'affranchissant des biais que lui imposent les conditions épistémologiques et sociales de sa production. Tout à fait étrangère à l'intention de réhabilitation, qui a dévoyé la plupart des discours sur la pratique, elle vise seulement à porter au jour la théorie de la pratique que la connaissance savante engage implicitement et à rendre ainsi possible une véritable connaissance *savante* de la pratique et du mode de connaissance pratique.

L'analyse de la logique de la pratique serait sans doute plus avancée si la tradition scolaire n'avait toujours posé la question des rapports entre la théorie et la pratique en termes de *valeur.* C'est ainsi que, dans le passage fameux du *Théétète,* Platon fausse d'emblée le jeu lorsque, au travers d'une description toute négative de la logique de la pratique [4] qui n'est que l'envers d'une exaltation de la *skholè,* liberté à l'égard des contraintes et des urgences de la pratique qui est donnée pour la condition *sine qua non* de l'accès à la vérité (« nos propos sont à nous comme des domestiques »), il offre aux intellectuels une « théodicée de leur propre privilège ». A ce discours justificateur qui, dans ses formes les plus extrêmes, définit l'action comme « impuissance à contempler » (*astheneia theorias*), la philosophie (s'agirait-il de la *philosophia plebeia* que l'aristocratisme platonicien constitue négativement) n'a jamais opposé qu'une inversion de signe, un renversement de la table des valeurs, comme dans ce texte idéaltypique où Nietzsche conclut la critique la plus aiguë de la connaissance « pure » en revendiquant pour le mode de connaissance qu'il lui préfère les vertus mêmes qu'elle professe, comme l'objectivité : « Tenons-nous dorénavant mieux en garde, messieurs les philosophes, contre

4. A travers l'évocation des intellectuels « pratiques », Platon dégage deux des propriétés les plus importantes de la pratique, cette « course pour la vie » (*peri psychès o dromos*), à savoir la pression de l'*urgence temporelle* (« l'eau de la clepsydre se hâte de couler ») qui interdit de s'arrêter aux problèmes intéressants, de les reprendre plusieurs fois, de revenir en arrière, et l'existence d'*enjeux* pratiques, parfois *vitaux* (Théétète, 172c - 173b).

cette fabulation de concepts anciens et dangereux qui a fixé un "sujet de connaissance, sujet pur, sans volonté, sans douleur, libéré du temps", gardons-nous des tentacules de notions contradictoires telles que "raison pure", "esprit absolu", "connaissance en soi" : — ici l'on demande de penser à un œil qui ne peut pas du tout être imaginé, un œil dont, à tout prix, le regard ne doit pas avoir de direction, dont les fonctions actives et interprétatives seraient liées, seraient absentes, ces fonctions seules qui donnent son objet à l'action de voir, on demande donc quelque chose d'insensé et d'absurde. Il n'existe qu'une vision perspective, une "connaissance" perspective ; et *plus* notre état affectif entre en jeu vis-à-vis d'une chose, *plus* nous avons d'yeux, d'yeux différents pour cette chose, et plus complète sera notre "notion" de cette chose, notre "objectivité" [5]. » Le difficile est sans doute qu'on ne peut sortir du jeu des préférences inversées pour produire une véritable *description* de la logique de la pratique sans mettre en jeu la situation théorique, contemplative, scolaire, à partir de laquelle se tiennent tous les discours, y compris les plus acharnés à valoriser la pratique.

Mais le plus redoutable obstacle à la construction d'une science adéquate de la pratique réside sans doute dans le fait que la solidarité qui lie les savants à leur science (et au privilège social qui la rend possible et qu'elle justifie ou procure) les prédispose à professer la supériorité de leur savoir, souvent conquis, au prix d'immenses efforts, contre le sens commun, voire à trouver dans cette supériorité une justification de leur privilège, plutôt qu'à produire une connaissance scientifique du mode de connaissance pratique et des limites que la connaissance savante doit au fait qu'elle repose sur le privilège. Ainsi, tel traité classique d'économie n'évoquera la logique spécifique de la pratique et du sens commun que pour la rejeter dans l'indignité : dénonçant la prétention des agents économiques à posséder une connaissance adéquate des mécanismes économiques, l'économiste « savant » revendique le monopole du *point de vue total sur le tout* et s'affirme capable de transcender les points de vue partiels et particuliers des groupes particuliers et d'échapper aux erreurs qui ont pour principe le paralogisme de composition (*fallacy of composition* [6]). Toute connaissance objectiviste enferme une prétention à la domination légitime : de même que, dans *Troïlus et Cressida,* les idées générales du général réduisent à l'aveuglement intéressé les critiques que Thersite, le simple soldat, oppose aux grands desseins stratégiques, de même la prétention du théoricien au point de vue absolu, « géométral de toutes les perspectives », comme aurait dit Leibniz, enferme la revendication d'un pouvoir fondé en raison sur les *simples particuliers* voués à l'erreur, qui est privation, par la partialité partisane de leurs points de vue particuliers.

L'inanalysé de toute analyse savante (subjectiviste autant qu'objectiviste) est le rapport subjectif du savant au monde social et le rapport (social) objectif que suppose ce rapport subjectif [7]. L'intellectualisme est, si l'on permet l'expression, un intellectualocentrisme conduisant à mettre au principe de la pratique analysée, à travers les représentations construites pour en rendre raison (règles, modèles, etc.), le rapport au monde social qui est celui de l'observateur et, par là, le rapport social qui rend possible l'observation. Le fait de projeter un rapport théorique non objectivé dans la pratique que l'on s'efforce d'objectiver est au principe d'un ensemble d'erreurs scientifiques, toutes liées entre elles (en sorte que ce serait déjà un progrès considérable si l'on faisait précéder tout discours savant sur le monde social d'un signe qui se lirait « tout se passe comme si... » et qui, fonctionnant à la façon des quantificateurs de la logique, rappellerait continûment le statut épistémologique du discours savant). Ce n'est donc pas pour sacrifier à une sorte de goût gratuit des préalables théoriques mais afin de répondre aux besoins les plus pratiques de la pratique scientifique qu'il faut procéder à une analyse de la logique spécifique et des conditions

5. F. Nietzsche, *La généalogie de la morale,* trad. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1948, p. 206.

6. P. A. Samuelson, *Economics,* New York, Londres, Mac Graw Hill Co, 1951, p. 6-10 (trad. fse, Paris, Armand-Colin, 1972, p. 33).

7. Le producteur de discours sur des objets du monde social qui omet d'objectiver le point de vue à partir duquel il produit ce discours a de bonnes chances de ne rien livrer d'autre que ce point de vue : témoins tous ces discours sur le « peuple » qui parlent moins du peuple que de la relation au peuple de celui qui les tient ou, plus simplement, de la position sociale à partir de laquelle il parle du peuple.

sociales de possibilité de la connaissance savante (et tout spécialement des théories de la pratique qu'elle engage implicitement) qui est inséparablement une analyse de la logique spécifique de la connaissance pratique.

chapitre 1
objectiver l'objectivation

Il n'est sans doute pas de moyen plus approprié de saisir les présupposés épistémologiques et sociologiques de l'objectivisme que de revenir aux opérations inaugurales par lesquelles Saussure a construit l'objet propre de la linguistique : ignorées et occultées par tous les emprunts mécaniques à la discipline alors dominante et par toutes les traductions littérales d'un lexique autonomisé sur lesquels se sont hâtivement fondées les nouvelles sciences dites structurales, ces opérations sont devenues l'*inconscient épistémologique* du structuralisme [1].

Poser, comme le fait Saussure, que le médium véritable de la communication n'est pas la parole comme donnée immédiate considérée dans sa matérialité observable mais la langue comme système de relations objectives qui rend possibles et la production du discours et son déchiffrement, c'est opérer un renversement complet des apparences en subordonnant à un pur constructum, dont il n'est pas d'expérience sensible, la *matière* même de la communication, ce qui se donne comme le plus visible et le plus réel [2]. Conscient de la rupture para-

1. Il est significatif par exemple que, si l'on excepte Sapir, prédisposé par sa double formation de linguiste et d'ethnologue à poser le problème des rapports entre la culture et la langue, aucun anthropologue n'ait essayé de dégager toutes les implications de l'homologie (que Leslie White est à peu près le seul à formuler explicitement) entre les oppositions qui sont au fondement de l'anthropologie culturelle (ou structurale) et de la linguistique, celle de la langue et de la parole et celle de la culture et de la conduite.

2. On peut étendre à la relation entre la culture et la conduite tout ce que Saussure dit de la relation entre la langue et la parole qui en est une dimension : de même que Saussure pose que le médium de la communication n'est pas le discours mais la langue, de même l'anthropologie culturelle (ou l'iconologie, au sens de Panofsky) pose que l'interprétation scientifique traite les propriétés sensibles de la pratique ou des œuvres comme des signes ou des « symptômes culturels » qui ne livrent complètement leur sens qu'à une *lecture* armée d'un *chiffre culturel transcendant à ses actualisations* (entendant ainsi que le « sens objectif » de l'œuvre ou de la pratique est irréductible à la volonté et à la conscience de son auteur aussi bien qu'aux expériences vécues de l'observateur).

doxale avec l'expérience doxique qu'implique la thèse fondamentale du primat de la langue (en faveur de laquelle il invoque cependant l'existence des langues mortes et le mutisme tardif qui atteste que l'on peut perdre la parole tout en conservant la langue ou encore la faute de langue qui désigne la langue comme norme objective de la parole), Saussure remarque bien que tout incline à croire que la parole est « la condition de la langue » : en effet, outre que la langue ne peut être appréhendée en dehors de la parole, l'apprentissage de la langue se fait par la parole et la parole est à l'origine des innovations et des transformations de la langue. Mais il observe aussitôt que les deux processus invoqués n'ont de priorité que *chronologique* et que la relation s'inverse dès que l'on quitte le terrain de l'*histoire* individuelle ou collective pour s'interroger sur les *conditions logiques du déchiffrement* : de ce point de vue, la langue, en tant que médium qui assure l'identité des associations de sons et de sens opérés par les interlocuteurs et, par là, la compréhension mutuelle, est première, en tant que condition de l'intelligibilité de la parole [3]. Saussure qui professe ailleurs que « le point de vue crée l'objet », désigne ici très clairement le point de vue auquel il faut se situer pour produire « l'objet propre » de la nouvelle science structurale : on ne peut faire de la parole le produit de la langue que si et seulement si on se situe *dans l'ordre logique de l'intelligibilité.*

Il vaudrait sans doute la peine d'essayer d'énoncer complètement l'ensemble des postulats théoriques qui se trouvent impliqués dans le fait d'adopter ce point de vue, comme le primat de la logique et de la structure, synchroniquement appréhendée, sur l'histoire individuelle ou collective (c'est-à-dire l'apprentissage de la langue et, pour parler comme Marx, « le mouvement historique qui lui a donné naissance »), ou le privilège accordé aux relations internes et spécifiques, justiciables d'une analyse « tautégorique » (selon le mot de Schelling) ou structurale, par rapport aux déterminations externes, économiques et sociales. Mais, outre que cela a été souvent fait, au moins partiellement, il paraît plus important de porter l'attention sur le point de vue lui-même, sur le

3. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale,* Paris, Payot, 1960, p. 37-38.

rapport à l'objet qui s'y affirme et tout ce qui en découle, à commencer par une théorie déterminée de la pratique. Ce qui suppose qu'on abandonne un moment, pour tenter de l'objectiver, la place d'avance assignée et reconnue de l'observateur objectif et objectivant qui, tel un metteur en scène jouant à sa guise des possibilités offertes par les instruments d'objectivation pour rapprocher ou éloigner, grandir ou réduire, impose à son objet ses propres normes de construction, dans une sorte de rêve de puissance.

Se situer dans l'ordre de l'intelligibilité comme le fait Saussure, c'est adopter le point de vue du « spectateur impartial » qui, attaché à *comprendre pour comprendre,* est porté à mettre cette *intention herméneutique* au principe de la pratique des agents, à faire comme s'ils se posaient les questions qu'il se pose à leur propos. A la différence de l'orateur, le grammairien n'a rien à faire du langage que de l'étudier pour le *codifier.* Par le traitement même qu'il lui fait subir, en le prenant pour *objet d'analyse* au lieu de s'en servir pour penser et parler, il le constitue en tant que *logos* opposé à la *praxis* (et aussi, bien sûr, au *langage pratiqué*) : est-il besoin de dire que cette opposition typiquement scolaire est un produit de la situation *scolaire,* au sens fort de situation de *skholè,* d'*otium,* d'*inaction,* qui n'a que peu de chances d'apparaître dans sa vérité aux esprits façonnés par l'institution scolaire ? Faute d'une théorie de la différence entre le rapport purement théorique au langage de celui qui, comme lui, n'a rien d'autre à faire du langage que de le comprendre et le rapport pratique au langage de celui qui, attaché à comprendre pour agir, se sert du langage en vue de fins pratiques, juste assez pour les besoins de la pratique et dans les limites de l'urgence pratique, le grammairien est enclin à traiter tacitement le langage comme un objet autonome et autosuffisant, c'est-à-dire comme *finalité sans fin,* sans autre fin, en tout cas, que d'être interprété, à la façon de l'œuvre d'art. Le principe des erreurs des grammairiens ne réside donc pas tant dans le fait que, comme le leur reproche la sociolinguistique, ils prennent pour objet un langage scolaire ou savant, mais dans le fait qu'ils entretiennent sans le savoir avec le langage, populaire aussi bien que savant, un rapport scolaire ou savant.

Les tendances les plus constantes de cette grammaire formelle qu'est et qu'a toujours été la linguistique sont inscrites

dans la situation scolaire qui, au travers du rapport au langage qu'elle favorise et de la neutralisation des fonctions inscrites dans l'usage ordinaire du langage qu'elle opère, commande de mainte façon le traitement savant de la langue. Que l'on songe seulement à ces inimitables exemples qu'engendre l'imagination grammairienne, rois de France chauves ou Wittgensteins faisant la vaisselle, et qui, à la façon des *paradoxes* chers à tous les formalismes, ne doivent de pouvoir déployer toutes leurs ambiguïtés et leurs énigmes qu'à la mise entre parenthèses de toute situation pratique qu'assure l'*epochè* scolaire. Le discours scolaire a pour « condition de satisfaction » l'institution scolaire, et tout ce qu'elle implique, comme la disposition des locuteurs et des récepteurs à accepter, sinon à *croire* ce qui est dit. Cela n'a pas échappé à Valéry : « *Quia nominor Leo* ne signifie point : *Car Lion je me nomme*, mais bien : *Je suis un exemple de grammaire* [4]. » La chaîne des commentaires déclenchés par les analyses austiniennes des actes illocutionnaires n'a aucune raison de s'interrompre aussi longtemps que l'ignorance des conditions de production et de circulation du commentaire autorise et incline à chercher dans le seul discours commenté des « conditions de satisfaction » qui, indissociables, théoriquement et pratiquement, des conditions institutionnelles du fonctionnement du discours, ont été renvoyées, dès l'origine, dans l'ordre de la linguistique externe, c'est-à-dire *abandonnées* à la sociologie.

Instrument d'intellection et objet d'analyse, la langue saussurienne est bien la langue morte, écrite et étrangère dont parle Bakhtine, le système autosuffisant qui, *arraché à l'usage réel et totalement dépouillé de ses fonctions*, appelle une compréhension purement passive (avec pour limite la sémantique pure à la manière de Fodor et Katz). L'illusion de l'autonomie de l'ordre proprement linguistique qui s'affirme dans le privilège accordé à la logique interne de la langue au détriment des conditions sociales de son *utilisation opportune* [5] ouvre la carrière à toutes les recherches ultérieures qui

4. P. Valéry, « Tel Quel », in *Œuvres*, II, Paris, Gallimard (La Pléiade), p. 696.

5. Ce n'est pas par hasard que les Sophistes (on pense en particulier à Protagoras et au *Gorgias* de Platon) qui, à la différence des purs grammairiens, visaient à s'assurer et à transmettre la maîtrise pratique d'un langage

feront comme si la maîtrise du code suffisait à conférer la maîtrise des usages appropriés ou comme si l'on pouvait inférer d'une analyse de leur structure formelle l'usage et le sens des expressions linguistiques, comme si la grammaticalité était condition nécessaire et suffisante de la production du sens, bref, comme si l'on ignorait que le langage est fait pour être parlé et parlé à propos : rien d'étonnant si les apories de la linguistique chomskyenne, qui a poussé jusque dans leurs dernières conséquences les présupposés de toutes les grammaires, obligent à redécouvrir aujourd'hui que, comme le note Jacques Bouveresse, ce qui fait problème, ce n'est pas la possibilité de produire des phrases « grammaticales » en nombre infini mais la possibilité de produire un nombre infini de phrases réellement adaptées à un nombre infini de situations.

L'indépendance du discours par rapport à la situation dans laquelle il fonctionne et la mise entre parenthèses de toutes les fonctions se trouvent impliquées dans l'opération initiale qui produit la langue en réduisant l'acte de parole à une simple exécution. Et l'on n'aurait pas de peine à montrer que tous les présupposés — et toutes les difficultés consécutives — de tous les structuralismes découlent de cette sorte de division originaire entre la langue et sa réalisation dans la parole, c'est-à-dire dans la pratique, et aussi dans l'histoire, et de l'incapacité de penser la relation entre les deux entités autrement que comme celle du modèle et de l'exécution, de l'essence et de l'existence — ce qui revient à placer le savant, détenteur du modèle, dans la position d'un Dieu leibnizien possédant en acte le sens objectif des pratiques.

> Pour délimiter, à l'intérieur des faits de langage, le « terrain de la langue », Saussure écarte « la partie physique de la communication », c'est-à-dire la parole en tant qu'objet préconstruit, puis il isole, à l'intérieur du « circuit de

d'action, ont été les premiers à poser comme tel le problème du *kairos*, du moment opportun ou favorable et des paroles justes et appropriées au lieu et au moment : rhéteurs, ils étaient prédisposés à faire une philosophie de la pratique du langage comme *stratégie* (il est significatif que le sens original du mot *kairos*, point vital, donc mortel, et point visé, cible, but, soit aussi présent dans nombre d'expressions du langage ordinaire : décocher un trait, un trait d'esprit, des mots qui portent, qui font mouche, etc.).

> parole », ce qu'il nomme « le côté exécutif », c'est-à-dire la parole en tant qu'objet construit, défini par opposition à la langue comme l'*actualisation d'un certain sens dans une combinaison particulière de sons,* qu'il élimine aussi en invoquant que « l'exécution n'est jamais faite par la masse », mais « toujours individuelle ». Le mot d'exécution, qui se dit à propos d'un ordre ou d'une partition et plus généralement d'un programme ou d'un projet artistique, condense toute la philosophie de la pratique et de l'histoire de la sémiologie, forme paradigmatique de l'objectivisme qui, privilégiant le constructum par rapport à la matérialité de la réalisation pratique, réduit à une actualisation d'une sorte d'essence anhistorique, c'est-à-dire à rien, la pratique individuelle, le faire, la facture, et tout ce qui se détermine dans le moment pratique, par référence à des fins pratiques, c'est-à-dire le style, la manière et, à la limite, les *agents* [6].

Mais c'est sans doute l'ethnologie qui, étant prédisposée par l'identité de point de vue sur l'objet aux emprunts incontrôlés de concepts, présente sous une forme grossie toutes les implications des pétitions de principe de l'objectivisme. Charles Bally remarquait que les recherches linguistiques s'orientent dans des directions différentes selon qu'elles portent sur la langue maternelle ou sur une langue étrangère ; et il insistait en particulier sur la tendance à l'*intellectualisme* qu'implique le fait d'appréhender la langue du point de vue du sujet entendant plutôt que du point de vue du sujet parlant, c'est-à-dire comme instrument de déchiffrement plutôt que comme « moyen d'action et d'expression » : « L'entendeur est du côté de la langue, c'est avec la langue qu'il interprète la parole [7]. » La relation pratique que l'ethnologue entretient avec son objet, celle de l'*étranger*, exclu du jeu réel des pratiques sociales par le fait qu'il n'a pas sa place — sauf par *choix* et comme par jeu — dans l'espace observé et qu'il n'a pas à s'y faire une place, est la limite et la vérité de la relation que l'observateur, qu'il le veuille ou non, qu'il le sache ou non, entretient avec son objet : le statut de spectateur qui se retire de la situation pour l'observer implique une rupture épistémologique, mais aussi sociale, qui ne gouverne jamais aussi subtilement l'activité scientifique que lorsqu'elle cesse de s'apparaître comme telle, conduisant à une théorie implicite de la pratique qui est corrélative de l'oubli des conditions sociales de possibilité de l'activité scientifique. La situation de l'ethnologue rappelle la vérité de la relation que tout observateur entretient avec l'action qu'il énonce et analyse : à savoir la rupture indépassable avec l'action et le monde, avec les fins imminentes de l'action collective, avec l'évidence du monde familier, que suppose l'intention même de dire la pratique et surtout de la comprendre et de la faire comprendre autrement qu'en la produisant et en la reproduisant pratiquement. Il n'y a pas, si l'on sait ce que parler veut dire, de discours (ou de roman) d'action : il n'y a qu'un discours qui dit l'action et qui, sous peine de tomber dans l'incohérence ou l'imposture, ne doit pas cesser de *dire qu'il ne fait que dire l'action.* La projection indue du sujet dans l'objet n'est jamais aussi évidente que dans le cas de la *participation primitiviste de l'ethnologue ensorcelé ou mystique* qui, comme l'immersion populiste, joue encore de la distance objective avec l'objet pour jouer le jeu comme un jeu en attendant d'en sortir pour le raconter. Cela signifie que l'observation participante est, en quelque sorte, une contradiction dans les termes (comme quiconque a tenté d'en faire l'expérience a pu le vérifier pratiquement) ; et que la critique de l'objectivisme et de son incapacité à appréhender la pratique comme telle n'implique aucunement la réhabilitation de l'immersion dans la pratique : le parti pris participationniste n'est qu'une autre façon d'évacuer la question de la relation vraie de l'observateur à l'observé et surtout les conséquences critiques qui s'ensuivent pour la pratique scientifique.

A ce titre, il n'est pas de meilleur exemple que celui de l'histoire de l'art qui, trouvant dans le caractère sacré de son

6. On comprend mieux les implications sociales du langage de l'exécution si l'on sait que le débat sur le primat de la signification ou de l'exécution, de l'idée ou de la matière et de la manière (la « facture » ou, comme disait Caravage, la *manifattura*) est au centre de l'histoire de l'art et de l' « émancipation » de l'artiste et aussi au centre des débats méthodologiques entre les histoirens de l'art (cf. R. W. Lee, *Ut Pictura Poësis,* New York, 1967 ; F. Bologna, *Dalle arti minori all'industrial design, Storia di una ideologia,* Bari, Laterza, 1972 ; et « I metodi di studio dell'arte italiana e il problema metodologico oggi », in *Storia dell'arte italiana,* I, Rome, Einaudi, 1979, p. 165-273).

7. Ch. Bally, *Le langage et la vie,* Genève, Droz, 1965, p. 58, 72, 102.

objet toutes les justifications d'une herméneutique hagiographique, attachée à l'*opus operatum* plutôt qu'au *modus operandi*, traite l'œuvre comme un discours destiné à être déchiffré par référence à un chiffre transcendant, analogue à la langue saussurienne, et oublie que la production artistique est toujours *aussi* — à des degrés différents selon les arts et selon les manières historiquement variables de les pratiquer — le produit d'un « art », « pratique pure sans théorie », comme dit Durkheim, ou, si l'on préfère, d'une *mimesis*, sorte de gymnastique symbolique, comme le rite ou la danse, et qu'elle enferme toujours de ce fait quelque chose d'*ineffable*, non par excès, comme le veulent les célébrants, mais par défaut. Là encore, l'insuffisance du discours savant tient, comme le suggérait déjà Nietzsche, à ce qu'il ignore tout ce que sa théorie de l'objet doit au rapport théorique à l'objet : « Kant, comme tous les philosophes, au lieu de viser le problème esthétique en se fondant sur l'expérience de l'artiste (du créateur) n'a médité sur l'art et le beau qu'en "spectateur" et insensiblement a introduit le "spectateur" dans le concept de "beau [8]". » L'intellectualisme est inscrit dans le fait d'introduire dans l'objet le rapport intellectuel à l'objet, de substituer au rapport pratique à la pratique le rapport à l'objet qui est celui de l'observateur. Les ethnologues ne pourraient échapper à toutes leurs interrogations métaphysiques sur le statut ontologique ou même le « lieu » de la culture qu'à condition d'objectiver leur propre rapport à l'objet, celui de l'étranger qui doit se donner le substitut de la maîtrise pratique sous la forme d'un modèle objectivé : les généalogies et autres modèles savants sont au sens de l'orientation sociale qui rend possible le rapport d'immanence immédiate au monde familier ce qu'une carte, modèle abstrait de tous les itinéraires possibles, est au sens pratique de l'espace, ce « système d'axes invariablement liés à notre corps, que nous transportons partout avec nous », comme disait Poincaré.

Il est peu de domaines où l'effet de la situation d'étranger soit aussi directement visible que dans l'analyse des relations de parenté. N'ayant rien à faire de la parenté et des parents, ou au moins de la parenté et des parents des autres, qu'il

8. F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 175.

prend pour objet, sinon des usages cognitifs, l'ethnologue peut traiter la terminologie indigène de la parenté comme un système fermé et cohérent de relations logiquement nécessaires, une fois pour toutes définies comme par construction dans et par l'axiomatique implicite d'une tradition culturelle : faute de s'interroger sur le statut épistémologique de sa pratique et de la neutralisation des fonctions pratiques qu'elle suppose et consacre, il s'attache au seul effet symbolique de *catégorisation collective* qui fait *voir* et fait *croire*, imposant des obligations et des prohibitions d'intensité inversement proportionnelle à la distance dans l'espace ainsi arbitrairement produit ; ce faisant, il met entre parenthèses sans le savoir les différents usages qui peuvent être faits en pratique de relations de parenté sociologiquement identiques. Les relations logiques qu'il construit sont aux relations « pratiques », c'est-à-dire continûment pratiquées, entretenues et cultivées, ce que l'espace géométrique d'une carte comme représentation de tous les chemins possibles pour tous les sujets possibles est au réseau des chemins réellement entretenus, fréquentés, frayés, donc réellement praticables pour un agent particulier. Schéma spatial susceptible d'être appréhendé *uno intuitu* et d'être parcouru indifféremment dans n'importe quel sens à partir de n'importe quel point, l'arbre généalogique fait exister selon ce mode d'existence temporelle qui est celui des objets théoriques, c'est-à-dire *tota simul*, en totalité dans la simultanéité, le réseau complet des relations de parenté à plusieurs générations, mettant sur le même plan les relations officielles qui, faute de recevoir un entretien continu, tendent à devenir ce qu'elles sont pour le généalogiste, c'est-à-dire des relations théoriques, pareilles à des routes abandonnées sur une carte ancienne, et les relations pratiques qui fonctionnent réellement parce qu'elles remplissent des fonctions pratiques. Ce faisant, il porte à oublier que les relations logiques de parenté, auxquelles la tradition structuraliste accorde une autonomie à peu près entière par rapport aux déterminants économiques, n'existent sur le mode pratique que par et pour les usages officiels et officieux qu'en font des agents d'autant plus enclins à les maintenir en état de fonctionnement et à les faire fonctionner plus intensément — donc, en raison de l'effet de frayage, toujours plus facilement — qu'elles rem-

plissent actuellement ou virtuellement des fonctions plus indispensables, qu'elles satisfont ou peuvent satisfaire des *intérêts* (matériels ou symboliques) plus vitaux [9].

En fait, la projection dans l'objet d'un rapport d'objectivation non objectivé produit des effets chaque fois différents, quoique issus d'un même principe, dans les différents domaines de la pratique : soit que l'on donne pour principe objectif de la pratique ce qui est conquis et construit par le travail d'objectivation, projetant dans la réalité ce qui n'existe que *sur le papier*, par et pour la science ; soit que l'on interprète des actions qui, comme les rites et les mythes, visent à *agir* sur le monde naturel et le monde social, comme s'il s'agissait d'opérations visant à les interpréter [10]. Là encore, le rapport à l'objet que l'on dit *objectif*, et qui implique la distance et l'extériorité, entre en contradiction, de manière tout à fait pratique, avec le rapport pratique qu'il doit *nier* pour se constituer et constituer du même coup la représentation objective de la pratique : « Sa vision (celle du simple participant à un rite) est limitée par le fait qu'il occupe une position particulière ou même un ensemble de positions conflictuelles à la fois dans la structure durable de sa société et dans la structure d'un rituel déterminé. Plus, le participant a toutes les chances d'être gouverné dans ses actions par un certain nombre d'intérêts, de desseins et de sentiments qui dépendent de sa position particulière et qui compromettent sa compréhension de la situation totale. Un obstacle plus sérieux encore à son accès à l'objectivité réside dans le fait qu'il tend à considérer comme axiomatiques et fondamentaux les idéaux, valeurs ou normes qui sont ouvertement exprimés ou symbolisés dans le rituel (...). Ce qui est dépourvu de sens pour un acteur jouant un rôle déterminé peut être hautement significatif pour celui qui observe et analyse le système total [11]. » C'est seulement par une rupture avec la vision savante, qui se vit elle-même comme une rupture avec la vision ordinaire, que l'observateur pourrait prendre en compte dans sa description de la pratique rituelle le fait de la *participation* (et du même coup le fait de sa propre rupture) : seule en effet une conscience critique des limites inscrites dans les conditions de production de la théorie permettrait d'introduire dans la théorie complète de la pratique rituelle des propriétés qui lui sont aussi essentielles que le caractère partiel et intéressé de la connaissance pratique ou le décalage entre les raisons vécues et les raisons « objectives » de la pratique. Mais le triomphalisme de la raison théorique a pour rançon l'incapacité à dépasser, et cela depuis l'origine, le simple enregistrement de la dualité des voies de connaissance, voie de l'apparence et voie de la vérité, doxa et épistémè, sens commun et science, et l'impuissance à

9. Pour expliciter complètement la demande implicite qui est inscrite, comme en toute interrogation, dans l'enquête généalogique, il faudrait d'abord faire une histoire sociale de l'outil généalogique, en s'attachant particulièrement aux fonctions qui, dans la tradition dont les ethnologues sont le produit, ont produit et reproduit le besoin de cet instrument, c'est-à-dire les problèmes d'héritage et de succession et, indissociablement, le souci d'entretenir et de conserver le *capital social* comme possession effective d'un réseau de relations de parenté (ou autres) susceptibles d'être mobilisées ou, au moins, manifestées. Cette généalogie sociale de la généalogie devrait se prolonger dans une histoire sociale des rapports entre les usages « scientifiques » et les usages sociaux de cet instrument. Mais le plus important serait de soumettre l'interrogation qui est la condition de la production du diagramme généalogique à une interrogation épistémologique, visant à déterminer la signification complète de la transmutation ontologique que produit l'interrogation savante par le seul fait d'exiger un rapport quasi théorique à la parenté impliquant une rupture avec le rapport pratique, directement orienté vers des fonctions.

10. La situation de l'ethnologue n'est pas si différente de celle du philologue et de ses lettres mortes : outre qu'il est contraint de s'appuyer sur ces quasi-textes que sont les *discours officiels* des informateurs, enclins à mettre en avant l'aspect le plus codifié de la tradition, il doit souvent avoir recours, dans l'analyse des mythes et des rites par exemple, à des *textes* établis par d'autres, dans des conditions souvent mal définies ; le fait même de l'enregistrement constitue le mythe ou le rite comme *objet d'analyse* en l'isolant de ses référents concrets (tels les noms propres de lieux, de groupes, de terres, de personnes, etc.), des situations dans lesquelles il fonctionne et des individus qui le font fonctionner par référence à des fonctions pratiques (par exemple, des fonctions de légitimation des hiérarchies ou des distributions de propriétés et de pouvoirs). Comme le montre Bateson (*Naven,* Stanford, Stanford University Press, 1958, 1re édition, 1936 ; trad. fse, Paris, Editions de Minuit, 1971), la culture mythologique peut devenir l'instrument et, en certains cas, l'enjeu de stratégies extrêmement complexes (ce qui explique, entre autres choses, que l'on s'impose l'immense effort de mémorisation nécessaire pour en acquérir la maîtrise) même dans des sociétés qui ne disposent pas d'un appareil religieux fortement développé et différencié. Il s'ensuit qu'on ne peut rendre raison complètement de la structure du corpus mythique et des transformations qui l'affectent au cours du temps par une analyse strictement interne ignorant les fonctions qu'il remplit dans les relations de compétition ou de conflit pour le pouvoir économique ou symbolique.

11. V. Turner, *The Forest of Symbols,* Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1970, p. 27.

conquérir pour la science la vérité de ce contre quoi la science se construit.

Projetant dans la perception du monde social l'impensé inhérent à sa position dans ce monde, c'est-à-dire le monopole de la « pensée » que lui assure en fait la division du travail social et qui le porte à identifier le travail de la pensée à un travail d'expression, de verbalisation, d'explicitation dans le discours ou l'écriture — « la pensée et l'expression se constituent simultanément », disait Merleau-Ponty —, le « penseur » trahit sa conviction secrète que l'action ne trouve son accomplissement que lorsqu'elle est comprise, interprétée, *exprimée*, en identifiant l'implicite à l'impensé et en refusant à la *pensée tacite et pratique* qui est inhérente à toute pratique sensée le statut de pensée authentique [12]. Le langage se fait spontanément complice de cette philosophie herméneutique qui porte à penser l'action comme quelque chose qu'il s'agit de déchiffrer, en disant par exemple d'un geste ou d'un acte rituel qu'il *exprime* quelque chose, au lieu de dire, tout simplement, qu'il est *sensé* ou, comme l'anglais, qu'il *fait* sens. Sans doute parce qu'il ne connaît et ne reconnaît d'autre pensée que la pensée de « penseur », et qu'il ne peut accorder la dignité humaine sans accorder ce qui lui paraît constitutif de cette dignité, l'ethnologue n'a jamais pu arracher les hommes qu'il étudiait à la barbarie du prélogique qu'en les identifiant aux plus prestigieux de ses collègues, logiciens ou philosophes (on pense au titre célèbre, « Le primitif comme philosophe ») : « Il y a longtemps, dit Hocart, que l'homme a cessé de se borner à vivre et qu'il s'est mis à *penser la vie*. Il a élaboré, à partir de tous les phénomènes qui contribuent à la vie, une idée de la vie, de la prospérité et de l'énergie vitale [13]. » Et Claude Lévi-Strauss ne fait pas autrement lorsqu'il confère au mythe le soin de résoudre des problèmes *logiques*, d'exprimer, de médiatiser et de masquer des contradictions sociales — ceci

12. Pour montrer que le triomphalisme théorique ou théoréticiste fait partie de l'air que respirent tous ceux qui prétendent au statut d'intellectuel, il faudrait citer les innombrables professions de mépris pour l'impuissance ou l'incapacité du « vulgaire » à accéder à la pensée digne de ce nom (et pas seulement les plus affichées, comme les « Personne ne médite » ou « La bêtise n'est pas mon fort » des intellectuels à canotier à la Monsieur Teste) dont sont pavées la littérature et la philosophie.

13. A.M. Hocart, *Rois et courtisans,* Paris, Seuil, 1978, p. 108.

surtout dans des analyses plus anciennes, comme « la Geste d'Asdiwal [14] » — ou qu'il en fait un de ces lieux où, à la manière de la Raison dans l'histoire selon Hegel, l'Esprit universel se pense lui-même [15], donnant ainsi à observer « les lois universelles qui régissent les activités inconscientes de l'esprit [16] ».

L'indétermination où est laissée la relation entre le point de vue de l'observateur et le point de vue des agents se reflète dans l'indétermination du rapport entre les constructions (schémas ou discours) que l'observateur produit pour rendre raison des pratiques et ces pratiques mêmes, incertitude que viennent redoubler les interférences du discours indigène visant à exprimer ou à régler la pratique, règles coutumières, théories officielles, dictons, proverbes, et les effets du *mode de pensée* qui s'y exprime. Par le seul fait de laisser entière la question du principe de production des régularités qu'il enregistre et de laisser jouer le pouvoir « mythopoïétique » du langage qui, comme l'indiquait Wittgenstein, glisse sans cesse du substantif à la substance, le discours objectiviste tend à constituer le modèle construit pour rendre raison des pratiques en pouvoir réellement capable de les déterminer : réifiant des abstractions (dans des phrases telles que « la

14. C. Lévi-Strauss, « La Geste d'Asdiwal », *Ecole pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire (1958-59),* Paris, 1958.

15. « L'analyse mythique n'a pas ou ne peut avoir pour objet de montrer comment pensent les hommes (...). Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu » (C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit,* Paris, Plon, 1964, p. 20). Bien que, pris à la lettre, ce texte justifie parfaitement ma lecture de la dernière théorie lévi-straussienne de la raison mythique, je dois dire — surtout en ces temps où se pratiquent beaucoup l'écriture semi-automatique, la lecture diagonale et la critique du soupçon — qu'on pourrait aussi trouver dans cette formule trop jolie pour être à l'abri des *détournements* métaphysiques, une mise en garde contre la tentation de la participation mystique et même une contribution précieuse à une théorie du rapport pratique au mythe (Claude Lévi-Strauss a raison de rappeler que, dans la production du mythe comme dans la production du discours, la prise de conscience des lois ne peut être que partielle et intermittente parce que « le sujet qui appliquerait consciemment dans son discours les lois phonologiques et grammaticales, à supposer qu'il possède la science et la virtuosité nécessaires, n'en perdrait pas moins tout de suite le fil de ses idées », *ibid.*).

16. C. Lévi-Strauss, « Language and the Analysis of Social Laws » in *American Anthropologist,* avril-juin 1951 ; cité par J. Pouillon, « L'œuvre de Claude Lévi-Strauss », Postface à C. Lévi-Strauss, *Race et Histoire,* Paris, Médiations, 1968.

culture détermine l'âge du sevrage »), il traite ses constructions, « culture », « structures », « classes sociales » ou « modes de production » comme des réalités dotées d'une efficace sociale, capable de contraindre directement les pratiques ; ou bien, accordant aux concepts le pouvoir d'agir dans l'histoire comme agissent dans les phrases du discours historique les mots qui les désignent, il *personnifie les collectifs* et en fait des sujets responsables d'actions historiques (avec des phrases comme « la bourgeoisie veut que... » ou « la classe ouvrière n'acceptera pas que [17]... »). Et, lorsque la question ne peut être éludée, il sauve les apparences en recourant à des notions *systématiquement ambiguës*, comme disent les linguistes pour désigner des phrases dont le contenu représentatif varie systématiquement avec le contexte d'utilisation. C'est ainsi que la notion de *règle* qui peut évoquer indifféremment la régularité immanente aux pratiques (une corrélation statistique, par exemple), le *modèle construit* par la science pour en rendre raison ou la *norme* consciemment posée et respectée par les agents, permet de concilier fictivement des théories de l'action mutuellement exclusives. On pense évidemment à Chomsky qui affirme à la fois (dans des contextes différents) que les règles de grammaire sont des *instruments de description* de la langue, que ce sont des systèmes de *normes* dont les agents ont une certaine connaissance et enfin qu'il s'agit de *mécanismes neurophysiologiques* (« Une personne qui connaît une langue possède *dans son cerveau un système très abstrait de structures* en même temps qu'un *système abstrait de règles* qui déterminent, par libre itération, une infinité de correspondances son-sens [18] »). Mais il faut aussi relire tel paragraphe de la préface à la deuxième édition des *Structures élémentaires de la parenté*

17. En postulant l'existence d'une « conscience collective » de groupe ou de classe et en portant au compte des groupes des dispositions qui ne peuvent se constituer que dans les consciences individuelles, même si elles sont le produit de conditions collectives, comme la *prise de conscience* des intérêts de classe, la personnification des collectifs dispense d'analyser ces conditions et, en particulier, celles qui déterminent le degré d'homogénéité objective et subjective du groupe considéré et le degré de conscience de ses membres.

18. N. Chomsky, « General Properties of Language », in *Brain Mechanism Underlying Speech and Language,* I. L. Darley ed., New York-Londres, Grune and Straton, 1967, p. 73-88.

où l'on peut supposer que le lexique de la norme, du modèle ou de la règle fait l'objet d'un usage particulièrement contrôlé puisqu'il est consacré à la distinction entre « systèmes préférentiels » et « systèmes prescriptifs » : « Réciproquement, un système qui *préconise* le mariage avec la fille du frère de la mère peut être appelé prescriptif même si la *règle* est rarement observée : il dit ce qu'il *faut* faire. La question de savoir jusqu'à quel point et dans quelle proportion les membres d'une société donnée *respectent la norme* est fort intéressante, mais différente de celle de la place qu'il convient de faire à cette société dans une typologie. Car il suffit d'admettre, conformément à la vraisemblance, que la *conscience* de la *règle* infléchit tant soit peu les *choix* dans le sens *prescrit* et que le pourcentage des mariages *orthodoxes* est supérieur à celui qu'on relèverait si les unions se faisaient *au hasard*, pour reconnaître, à l'œuvre dans cette société, ce qu'on pourrait appeler un *opérateur* matrilatéral, jouant le rôle du pilote : certaines alliances s'engagent au moins dans la voie qu'il leur trace, et cela suffit pour imprimer une courbure spécifique à l'espace généalogique. Sans doute y aura-t-il un grand nombre de courbures locales et non une seule ; sans doute, ces courbures locales se réduiront le plus souvent à des amorces, et elles ne formeront des cycles clos que dans des cas rares et exceptionnels. Mais les ébauches de *structures* qui ressortiront çà et là suffiront pour faire du système une *version probabiliste* des systèmes plus rigides dont la *notion* est toute *théorique,* où les mariages seraient rigoureusement conformes à *la règle qu'il plaît au groupe social d'énoncer* [19]. » La tonalité dominante dans ce passage, comme dans toute la préface, est celle de la norme, alors que l'*Anthropologie structurale* est écrite dans la langue du *modèle* ou, si l'on préfère, de la *structure* ; non que ce lexique soit ici tout à fait absent, puisque les métaphores qui organisent le passage central (« opérateur », « courbure » de « l'espace généalogique », « structures ») évoquent la logique du modèle théorique et l'équivalence, à la fois professée et répudiée, du *modèle* et de la *norme* : « Un système préférentiel est prescriptif quand on l'envisage au niveau du

19. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté,* Paris, Mouton, 1967, p. XX-XXI (souligné par moi).

modèle, un système prescriptif ne saurait être que préférentiel quand on l'envisage au niveau de la réalité [20]. » Mais, pour qui a en mémoire les textes de l'*Anthropologie structurale* sur les rapports entre langage et parenté (par exemple, « Les "systèmes de parenté" comme les "systèmes phonologiques" sont élaborés par l'esprit à l'étage de la pensée inconsciente [21] ») et la netteté impérieuse avec laquelle les « normes culturelles » et toutes les « rationalisations » ou « élaborations secondaires » produites par les indigènes y étaient écartées au profit des « structures inconscientes », sans parler des textes où s'affirmait l'universalité de la règle originaire de l'exogamie, les concessions faites ici à la « conscience de la règle » et la distance marquée à l'égard de ces systèmes rigides « dont la notion est toute théorique » peuvent surprendre, comme cet autre passage de la même préface : « Il n'en reste pas moins que la réalité empirique des systèmes dits prescriptifs ne prend son sens qu'en la rapportant à un *modèle théorique élaboré par les indigènes eux-mêmes* avant les ethnologues [22] » ; ou encore : « ceux qui les pratiquent *savent bien* que l'esprit de tels systèmes ne se réduit pas à la proposition tautologique que chaque groupe obtient ses femmes de "donneurs" et donne des filles à des "preneurs". Ils sont aussi *conscients* que le mariage avec la cousine croisée matrilatérale offre l'illustration la plus simple de la *règle*, la formule la mieux propre à *garantir sa perpétuation*, tandis que le mariage avec la cousine croisée patrilatérale la violerait sans recours [23]. » On ne peut s'empêcher d'évoquer un texte où Wittgenstein rassemble, comme en se jouant, toutes les questions esquivées par l'anthropologie structurale et, sans doute plus généralement, par l'intellectualisme, en tant qu'il transfère la vérité objective établie par la science dans une pratique qui exclut par essence la posture théorique propre à rendre possible l'établissement de cette vérité : « Qu'est-ce que je nomme "la règle d'après laquelle il procède" ? L'hypothèse qui décrit de façon satisfaisante son usage des mots que nous observons ; ou la règle à laquelle

20. *Ibid.*, p. XX, cf. aussi le haut de la p. XXII.
21. C. Lévi-Strauss, *L'anthropologie structurale,* Paris, Plon, 1958, p. 41.
22. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté, loc. cit.,* p. XIX.
23. *Ibid.*

il se réfère au moment de se servir des signes ; ou celle qu'il nous donne en réponse à notre question quand nous lui demandons quelle est sa règle ? — Mais si notre observation ne permet de reconnaître clairement aucune règle, et que la question ne détermine rien à cet égard ? Car, à ma question de savoir ce qu'il entend par "N", il m'a en effet donné une explication, mais il était prêt à la reprendre et à la modifier. — Comment devrais-je alors déterminer la règle d'après laquelle il joue ? Il ignore lui-même. — Ou plus exactement : que pourrait bien signifier ici l'expression : "La règle d'après laquelle il procède [24]" ? »

Passer de la *régularité*, c'est-à-dire de ce qui se produit avec une certaine fréquence statistiquement mesurable et de la formule qui permet d'en rendre raison, au *règlement* consciemment édité et consciemment respecté ou à la *régulation inconsciente* d'une mystérieuse mécanique cérébrale ou sociale, telles sont les deux manières les plus communes de glisser du modèle de la réalité à la réalité du modèle. Dans le premier cas, on passe d'une règle qui, selon la distinction de Quine entre *to fit* et *to guide* [25], s'ajuste de manière purement descriptive à la régularité observée, à une règle qui commande, dirige ou oriente le comportement — ce qui suppose qu'elle est connue et reconnue, donc susceptible d'être énoncée — succombant à la forme la plus élémentaire du juridisme, cette espèce de finalisme qui est sans doute la plus répandue des théories spontanées de la pratique et qui consiste à faire comme si les pratiques avaient pour principe l'obéissance consciente à des règles consciemment élaborées et sanctionnées : « Considérons, dit Ziff, la différence entre "le train a *régulièrement* deux minutes de retard" et "*il est de règle* que le train ait deux minutes de retard" : (...) dans ce dernier cas, on suggère que le fait que le train soit en retard de deux minutes est conforme à une politique ou à un plan (...). Les règles renvoient à des plans et à des politiques, et non pas les régularités (...). Prétendre

24. L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques,* Paris, Gallimard, 1961, p. 155.
25. W. V. Quine, « Methodological Reflections on Current Linguistic Theory », in Harman and Davidson (eds), *Semantics of Natural Language,* Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1972, p. 442-454.

qu'il doit y avoir des règles dans la langue naturelle, cela revient à prétendre que les routes doivent être rouges parce qu'elles correspondent à des lignes rouges sur une carte [26]. » Dans le second cas, on se donne le moyen de faire comme si l'action avait eu pour principe (sinon pour fin) le modèle théorique que l'on doit construire pour en rendre raison, sans tomber pour autant dans les naïvetés les plus criantes du juridisme, en plaçant au principe des pratiques ou des institutions objectivement régies par des règles inconnues des agents, significations sans intention signifiante, finalités sans fins consciemment posées, qui sont autant de défis lancés à la vieille alternative du mécanisme et du finalisme, un *inconscient* défini comme un *opérateur mécanique de finalité*. Ainsi, à propos des tentatives de Durkheim pour « expliquer la genèse de la pensée symbolique », Claude Lévi-Strauss écrit : « Les sociologues et les psychologues modernes résolvent de tels problèmes en faisant appel à l'activité inconsciente de l'esprit ; mais, à l'époque où Durkheim écrivait, la psychologie et la linguistique moderne n'avaient pas encore atteint leurs principaux résultats. Ce qui explique pourquoi Durkheim se débattait dans ce qu'il regardait comme une antinomie irréductible (et c'était déjà là un progrès considérable sur la pensée de la fin du XIX[e] siècle telle que l'illustre par exemple Spencer) : le caractère aveugle de l'histoire et le finalisme de la conscience. Entre les deux se trouve *évidemment la finalité inconsciente de l'esprit* [27]. »

On imagine ce que pouvaient avoir de séduisant, pour des esprits dressés à récuser la naïveté des explications finalistes et la trivialité des explications causales (spécialement « vulgaires » lorsqu'elles invoquent des facteurs économiques et sociaux), toutes les mystérieuses mécaniques finales, produits sensés et apparemment voulus et pourtant dépourvus de producteur, que le structuralisme faisait surgir en faisant disparaître les conditions sociales de production, de reproduction et d'utilisation des objets symboliques dans le mouvement même par lequel il en faisait apparaître la logique

26. P. Ziff, *Semantic Analysis*, New York, Cornell University Press, 1960, p. 38.

27. C. Lévi-Strauss, in G. Gurvitch et W. E. Moore, eds, *La sociologie au XX[e] siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, t. II, p. 527 (souligné par moi).

immanente. Et l'on comprend du même coup le crédit qui se trouvait d'avance accordé à la tentative de Claude Lévi-Strauss pour dépasser l'alternative de l'action consciemment orientée vers des fins rationnelles et de la réaction mécanique à des déterminations en inscrivant la finalité dans le mécanisme, avec la notion d'inconscient, cette sorte de *Deus ex machina* qui est aussi un Dieu dans la machine. La naturalisation de la finalité qui est impliquée dans l'oubli de l'action historique et qui conduit à inscrire les fins de l'histoire, à travers la notion d'inconscient, dans les mystères d'une Nature, est sans doute ce qui a permis à l'anthropologie structurale d'apparaître comme la plus naturelle des sciences sociales et la plus scientifique des métaphysiques de la nature. « Comme l'esprit *est* aussi *une chose*, le fonctionnement de cette chose nous instruit sur la nature des choses ; même la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos [28]. » On voit l'oscillation, dans la même phrase, entre deux explications contradictoires de l'identité postulée de l'esprit et de la nature, identité de nature — l'esprit est chose — ou identité acquise par apprentissage — intériorisation du cosmos —, deux thèses qui se trouvent confondues à la faveur de l'ambiguïté de telle autre formulation — « image du monde inscrite dans l'architecture de l'esprit [29] » — et qui s'accordent en tout cas pour exclure explicitement l'histoire individuelle et collective. Sous les airs d'un matérialisme radical, cette philosophie de la nature est une philosophie de l'esprit qui revient à une forme d'idéalisme. Affirmant l'universalité et l'éternité des catégories logiques qui régissent « l'activité inconsciente de l'esprit », elle ignore la dialectique des structures sociales et des dispositions structurées et structurantes dans laquelle se forment et se transforment les schèmes de pensée : qu'il s'agisse des catégories logiques, *principes de division* qui, par l'intermédiaire des principes de la *division du travail*, correspondent à la structure du monde social (et non du monde naturel) ou des structures temporelles qui sont insensiblement inculquées par « la sourde pression des rapports économiques », comme dit Marx, c'est-à-dire par le système des sanc-

28. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1964, p. 328, souligné par moi.

29. C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 346.

tions économiques et symboliques associées à une position déterminée dans les structures économiques, ces schèmes sont une des médiations par lesquelles les structures objectives parviennent à structurer toute l'expérience, à commencer par l'expérience économique, sans emprunter les voies d'une détermination mécanique ou d'une prise de conscience adéquate.

Il suffit d'ignorer la dialectique des structures objectives et des structures incorporées qui s'opère dans chaque action pratique pour s'enfermer dans l'alternative canonique qui, renaissant sans cesse sous de nouvelles formes dans l'histoire de la pensée sociale, voue ceux qui entendent prendre le contrepied du subjectivisme, comme aujourd'hui les lecteurs structuralistes de Marx, à tomber dans le fétichisme des lois sociales : convertir en entités transcendantes, qui sont aux pratiques dans le rapport de l'essence à l'existence, les constructions auxquelles la science doit avoir recours pour rendre raison des ensembles structurés et sensés que produit l'accumulation d'innombrables actions historiques, c'est réduire l'histoire à un « processus sans sujet » et substituer simplement au « sujet créateur » du subjectivisme un automate subjugué par les lois mortes d'une histoire de la nature. Cette vision émanatiste qui fait de la structure, Capital ou Mode de production, une entéléchie se développant elle-même dans un processus d'autoréalisation, réduit les agents historiques au rôle de « supports » (*Träger*) de la structure et leurs actions à de simples manifestations épiphénoménales du pouvoir qui appartient à la structure de se développer selon ses propres lois et de déterminer ou de surdéterminer d'autres structures.

chapitre 2

l'anthropologie imaginaire du subjectivisme

Il faut reconnaître à Sartre le mérite d'avoir donné une formulation ultra-conséquente de la philosophie de l'action qu'acceptent, presque toujours implicitement, ceux qui décrivent les pratiques comme des *stratégies* explicitement orientées par référence à des fins explicitement posées par un libre projet ou même, chez certains interactionnistes, par référence aux réactions anticipées des autres agents. C'est ainsi que, faute de reconnaître rien qui ressemble à des *dispositions durables* et à des *éventualités probables*, Sartre fait de chaque action une sorte de confrontation sans antécédent du sujet et du monde. Cela se voit clairement dans les passages de *L'Etre et le néant* où il confère à la prise de conscience révolutionnaire, « conversion » de la conscience produite par une sorte de variation imaginaire, le pouvoir de créer le sens du présent en créant le futur révolutionnaire qui le nie : « Il faut inverser l'opinion générale et convenir de ce que ce n'est pas la dureté d'une situation ou les souffrances qu'elle impose qui sont motifs pour qu'on conçoive un autre état de choses où il en irait mieux pour tout le monde ; au contraire, c'est à partir du jour où l'on peut concevoir un autre état de choses qu'une lumière neuve tombe sur nos peines et sur nos souffrances et que nous *décidons* qu'elles sont insupportables [1]. » Si le monde de l'action n'est autre chose que cet univers imaginaire de possibles interchangeables dépendant entièrement des décrets de la conscience qui le crée, donc totalement dépourvu d'*objectivité*, s'il est émouvant parce que le sujet se choisit ému, révoltant parce qu'il se choisit révolté, les émotions et les passions, mais aussi les actions elles-mêmes ne sont que des jeux de la mauvaise foi : « Ce n'est pas par hasard que le matérialisme est sérieux, ce

1. J. P. Sartre, *L'Etre et le néant,* Paris, Gallimard, 1943, p. 510 (souligné par moi) ; cf. aussi J. P. Sartre, « Réponse à Lefort », *Les temps modernes,* avril 1953, n° 89, p. 1571-1629.

n'est pas par hasard non plus qu'il se retrouve toujours et partout comme la doctrine du révolutionnaire. C'est que les révolutionnaires sont sérieux. Ils se connaissent d'abord à partir du monde qui les écrase (...). L'homme sérieux est du monde et n'a plus aucun recours en soi ; il n'envisage même pas la possibilité de sortir du monde (...), il est de mauvaise foi [2]. » La même impuissance à rencontrer le « sérieux » autrement que sous la forme réprouvée de « l'esprit de sérieux » s'observe dans une analyse de l'émotion qui, chose significative, est séparée par *L'imaginaire* des descriptions moins radicalement subjectivistes de *L'esquisse d'une théorie des émotions* : « Qui me décidera à choisir l'aspect magique ou l'aspect technique du monde ? Ce ne saurait être le monde lui-même qui, pour se manifester, attend d'être découvert. Il faut donc que le pour-soi, dans son projet, choisisse d'être celui par qui le monde se dévoile comme magique ou rationnel, c'est-à-dire qu'il doit, comme libre projet de soi, se donner l'existence magique ou l'existence rationnelle. De l'une comme de l'autre, il est *responsable* ; car il ne peut être que s'il s'est choisi. Il apparaît donc comme le libre fondement de ses émotions comme de ses volitions. Ma peur est libre et manifeste ma liberté [3]. » Pareil au Dieu de Descartes dont la liberté ne peut trouver sa limite que dans une décision de liberté, celle par exemple qui est au principe de la *continuité* de la création — et en particulier de la constance des vérités et des valeurs —, le sujet sartrien, sujet individuel ou sujet collectif, ne peut s'arracher à la discontinuité absolue des choix sans passé ni avenir de la liberté que par la libre résolution du serment et de la fidélité à soi-même ou par la libre démission de la mauvaise foi, seuls fondements des deux seules formes concevables, authentique ou inauthentique, de la *constantia sibi* [4].

2. J. P. Sartre, *L'Etre et le néant, op. cit.*, p. 669.
3. J. P. Sartre, *op. cit.*, p. 521.
4. Sartre opère lui-même le rapprochement entre la liberté du sujet tel qu'il la conçoit et la liberté divine selon Descartes dans un texte paru à peu près en même temps que *L'Etre et le néant* : « S'il (Descartes) a conçu la liberté divine comme toute semblable à sa propre liberté, c'est donc de sa propre liberté, telle qu'il l'aurait conçue sans les entraves du catholicisme et du dogmatisme, qu'il parle lorsqu'il décrit la liberté de Dieu. Il y a là un phénomène évident de sublimation et de transposition. Or, le Dieu de Descartes est le plus libre des Dieux qu'a forgés

Sans doute opposera-t-on à cette analyse de l'anthropologie sartrienne les textes (fort nombreux, surtout dans les premières et les dernières œuvres) où Sartre reconnaît par exemple les « synthèses passives » d'un univers de significations déjà constituées — ainsi, tel passage où il entend se distinguer de la philosophie instantanéiste de Descartes [5] ou telle phrase où il annonce l'étude « des actions sans agents, des productions sans totalisateur, des contre-finalités, des circularités infernales [6] ». Reste qu'il repousse avec une répugnance viscérale « ces réalités gélatineuses et plus ou moins vaguement hantées par une conscience supra-individuelle qu'un organicisme honteux cherche encore à retrouver, contre toute vraisemblance, dans ce champ rude, complexe mais tranché de l'activité passive où il y a des organismes individuels et des réalités matérielles inorganiques [7] » ; et qu'il ne fait aucune place à tout ce qui, du côté des choses du monde aussi bien que du côté des agents, pourrait brouiller la limite que son dualisme rigoureux entend maintenir entre la transparence pure du sujet et l'opacité minérale de la chose.

Le monde social, lieu de ces compromis « bâtards » entre la chose et le sens qui définissent le « sens objectif » comme sens fait chose et les dispositions comme sens fait corps, constitue un véritable défi pour qui ne respire que dans l'univers pur de la conscience ou de la « praxis ». Et Sartre s'insurge, non sans raison, contre la sociologie « objective » (je dirais objectiviste) qui ne peut saisir qu'une « socialité d'inertie ». Son volontarisme activiste, impatient de toutes les nécessités transcendantes, le porte à refuser la classe comme classe de conditions et de conditionnements, donc de dispositions et de

la pensée humaine ; c'est le seul Dieu créateur » (J. P. Sartre, *Descartes*, Genève-Paris, Editions des Trois collines, 1946, p. 44-45). Et plus loin : « Il faudra deux siècles de crise — crise de la Foi, crise de la Science — pour que l'homme récupère cette liberté créatrice que Descartes a mise en Dieu et pour qu'on soupçonne enfin cette vérité, base essentielle de l'humanisme : l'homme est l'être dont l'apparition fait qu'un monde existe. Mais nous ne reprocherons pas à Descartes d'avoir donné à Dieu ce qui nous revient en propre : nous l'admirerons plutôt d'avoir, dans une époque autoritaire, jeté les bases de la démocratie, d'avoir suivi jusqu'au bout les exigences de l'idée d'*autonomie* et d'avoir compris, bien avant le Heidegger de *Vom Wesen des Grundes*, que l'unique fondement de l'être était la liberté » (*op. cit.*, p. 51-52).
5. J. P. Sartre, *L'Etre et le néant, op. cit.*, p. 543.
6. J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, op. cit.*, p. 161.
7. J. P. Sartre, *op. cit.*, p. 305.

styles de vie *durables*, dans laquelle il voit une classe chose, une classe essence, enfermée dans son être, réduite à l'*inertie*, donc à l'impuissance, et à laquelle il oppose « le groupe totalisant dans une praxis », né de la classe chose, mais contre elle [8]. Toutes les descriptions « objectives » de cette classe « objective » lui paraissent s'inspirer d'un pessimisme sournoisement démobilisateur, qui vise à enfermer, voire à *enfoncer* la classe ouvrière dans ce qu'elle est et à l'éloigner ainsi de ce qu'elle a à être, de la *classe mobilisée*, dont on pourrait dire, comme du sujet sartrien, qu'elle est ce qu'elle se fait.

Pareille théorie de l'action individuelle et collective s'accomplit naturellement dans le projet désespéré d'une genèse transcendentale de la société et de l'histoire (on aura reconnu la *Critique de la raison dialectique*) que semble désigner Durkheim lorsqu'il écrit dans *Les règles de la méthode sociologique* : « C'est parce que le milieu imaginaire n'offre à l'esprit aucune résistance que celui-ci, ne se sentant contenu par rien, s'abandonne à des ambitions sans bornes et croit possible de construire ou, plutôt, de reconstruire le monde par ses seules forces au gré de ses désirs [9]. » Et l'on pourrait continuer avec Nietzsche : « La philosophie est cet instinct tyrannique, celle volonté de puissance la plus intellectuelle de toutes, la volonté de "créer le monde", la volonté de la cause première [10]. » Ne pouvant voir « dans les arrangements sociaux que des combinaisons artificielles et plus ou moins arbitraires », comme dit Durkheim [11], cet artificialisme social subordonne sans délibérer la transcendance du social, réduite à la « réciprocité des contraintes et des autonomies », à la « transcendance de l'ego », comme disait le premier Sartre : « Au cours de cette action, l'individu découvre la dialectique comme transparence rationnelle en tant qu'il la fait et comme nécessité absolue en tant qu'elle lui échappe, c'est-à-dire *tout simplement*, en tant que les autres la font ; pour finir, dans la mesure même où il se reconnaît dans le dépassement de ses besoins, il reconnaît la loi que lui imposent les autres en dépassant les leurs (il la reconnaît : cela ne veut pas dire qu'il s'y soumette), il reconnaît sa propre autonomie (en tant qu'elle peut être utilisée par l'autre et qu'elle l'est chaque jour, feintes, manœuvres, etc.) comme puissance étrangère et l'autonomie des autres comme la loi inexorable, qui permet de les contraindre [12]. » La transcendance du social ne peut être que l'effet de la « récurrence », c'est-à-dire, en dernière analyse, du *nombre* (de là l'importance accordée à la « série ») ou de la « matérialisation de la récurrence » dans les objets culturels [13], l'aliénation consistant dans l'abdication libre de la liberté au profit des exigences de la « matière ouvrée » : « L'ouvrier du XIX^e siècle *se fait ce qu'il est*, c'est-à-dire qu'il détermine pratiquement et rationnellement l'ordre de ses dépenses — donc il décide dans sa libre praxis — et par cette liberté il se fait ce qu'il était, ce qu'il est, ce qu'il doit être : une machine dont le salaire représente seulement les frais d'entretien (...). L'être-de-classe comme être pratico-inerte vient aux hommes par les hommes à travers les synthèses passives de la matière ouvrée [14]. » L'affirmation du primat « logique » de la « praxis individuelle », Raison constituante, sur l'Histoire, Raison constituée, conduit à poser le problème de la genèse de la société dans les termes mêmes qu'employaient les théoriciens du contrat social : « L'Histoire détermine le contenu des relations humaines dans sa totalité et ces relations (...) renvoient à tout. Mais ce n'est pas elle qui *fait* qu'il y ait des relations humaines en général. Ce ne sont pas les problèmes d'organisation et de division du travail qui ont fait que des rapports se soient établis entre ces objets *d'abord séparés*, les hommes [15]. » De même que chez Descartes Dieu se trouve investi de la tâche à chaque instant recommencée de créer *ex nihilo*, par un libre décret de sa volonté, un monde qui n'enferme pas en lui-même le pouvoir de subsister, de même le refus typiquement cartésien de l'opacité visqueuse des « potentialités objectives » et du sens objectif conduit Sartre à donner à l'initiative absolue des « agents historiques », individuels ou collectifs, comme « le

8. J.P. Sartre, *op. cit.*, p. 357. Le problème des classes sociales est un des terrains par excellence de l'opposition entre l'objectivisme et le subjectivisme, qui enferme la recherche dans une série d'alternatives fictives.
9. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique, op. cit.*, p. 18.
10. F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Mercure de France, 1948, p. 22.
11. E. Durkheim, *op. cit.*, p. 19.

12. J.P. Sartre, *op. cit.*, p. 133.
13. *Op. cit.*, p. 234 et 281.
14. *Op. cit.*, p. 294.
15. *Op. cit.*, p. 179, souligné par moi.

Parti », hypostase du sujet sartrien, la tâche indéfinie d'arracher le tout social, ou la classe, à l'inertie du « pratico-inerte ». Au terme de l'immense roman imaginaire de la mort et de la résurrection de la liberté, avec son double mouvement, « l'extériorisation de l'intériorité » qui conduit de la liberté à l'aliénation, de la conscience à la matérialisation de la conscience, ou, comme le dit le titre, « de la praxis au pratico-inerte », et « l'intériorisation de l'extériorité » qui, par les raccourcis abrupts de la prise de conscience et de la « fusion des consciences », mène « du groupe à l'histoire », de la réification du groupe aliéné à l'existence authentique de l'agent historique, la conscience et la chose sont aussi irrémédiablement séparées qu'au commencement, sans que rien qui ressemble à une institution ou un agent socialement constitué (le choix même des exemples en témoigne) ait pu jamais être constaté ou construit ; les apparences d'un discours dialectique ne peuvent masquer l'oscillation indéfinie entre l'en-soi et le pour-soi, ou, dans le langage nouveau, entre la matérialité et la praxis, entre l'inertie du groupe réduit à son « essence », c'est-à-dire à son passé dépassé et à sa nécessité (abandonnés aux sociologues), et la création continuée du libre projet collectif, série indéfinie d'actes décisoires, indispensables pour sauver le groupe de l'anéantissement dans la pure matérialité.

Comment ne pas attribuer à l'inertie d'un habitus la constance avec laquelle l'intention objective de la philosophie sartrienne s'affirme, au langage près, contre les intentions subjectives de son auteur, c'est-à-dire contre un projet permanent de « conversion », jamais aussi manifeste et manifestement sincère que dans certains anathèmes qui ne revêtiraient sans doute pas une telle violence s'ils n'avaient pas une saveur d'autocritique, consciente ou inconsciente ? Ainsi, il faut avoir à la mémoire l'analyse fameuse du garçon de café pour apprécier pleinement une phrase comme celle-ci : « A tous ceux qui se prennent pour des anges, les activités de leur prochain semblent absurdes parce qu'ils prétendent transcender l'entreprise humaine en refusant d'y participer [16]. » L'exemple de Sartre, l'intellectuel par excellence,

16. J. P. Sartre, *op. cit.*, p. 182-183.

capable de vivre comme il les dit et comme pour les dire des « expériences » produites par et pour l'analyse, c'est-à-dire de ces choses qui méritent d'être vécues parce qu'elles méritent d'être racontées, fait voir que, comme l'objectivisme universalise le rapport savant à l'objet de la science, le subjectivisme universalise l'expérience que le sujet du discours savant se fait de lui-même en tant que sujet. Professionnel de la conscience voué à l'illusion de la « conscience sans inertie », sans passé et sans extérieur, il dote tous les sujets auxquels il accepte de *s'identifier* — c'est-à-dire à peu près exclusivement le peuple projectif qui naît de cette identification « généreuse » — de sa propre expérience vécue de sujet pur, sans attaches ni racines.

L'intérêt de l'analyse sartrienne est de faire voir que le principe et l'enjeu de la lutte entre l'objectivisme et le subjectivisme est l'idée que la science de l'homme se fait de l'homme, c'est-à-dire de l'objet mais aussi du sujet de la science (et qui varie sans doute dans le sens de l'objectivisme ou du subjectivisme selon qu'est plus ou moins grande la distance objective et subjective du sujet à l'objet de la science). Elle contraint à poser explicitement les questions anthropologiques auxquelles, par un mélange d'indifférence et d'inconscience théoriques, les économistes (comme les anthropologues ou les linguistes) répondent sans les avoir posées — c'est-à-dire, bien souvent, de manière incohérente — et qui recouvrent très exactement celles que les philosophes posaient, à l'âge de la bourgeoisie naissante, sous la forme sublimée de la question des rapports entre la liberté divine et les essences. L'analogie historique aide en effet à apercevoir que la théorie de l'action et, plus précisément, des rapports entre les agents et les conditions objectives (ou les structures) que met en œuvre l'économie oscille perpétuellement, d'un écrit à l'autre et parfois d'une page à l'autre dans le même écrit, entre une vision objectiviste qui soumet les libertés et les volontés à un déterminisme extérieur et mécanique ou intérieur et intellectuel et une vision subjectiviste et finaliste qui substitue aux antécédents de l'explication causale les fins futures du projet et de l'action intentionnelle ou, si l'on veut, l'espérance des profits à venir. C'est ainsi que la théorie dite de « l'acteur rationnel » balance entre l'ultra-

subjectivisme finaliste de la conscience « sans inertie [17] » qui crée à neuf, à chaque moment, le sens du monde et qui ne peut trouver la continuité et la constance que dans la fidélité à soi-même par laquelle elle « se lie elle-même » à la manière d'Ulysse devant les Sirènes, et le déterminisme intellectuel qui, bien qu'il se définisse souvent contre lui, n'est en fait séparé que par quelques effets de langage d'un déterminisme mécaniste réduisant l'action à une réaction mécanique à des déterminations mécaniques et les agents économiques à des particules indiscernables soumises aux lois d'un équilibre mécanique : en effet, faire dépendre le choix d'une part des contraintes structurales (techniques, économiques ou juridiques) qui délimitent l'ensemble des actions possibles et d'autre part de préférences supposées universelles et conscientes — ou soumises à des principes universels —, c'est ne laisser aux agents, contraints par l'évidence des raisons et la nécessité logique du « calcul rationnel », d'autre liberté que l'adhésion au vrai — c'est-à-dire aux chances objectives — ou l'erreur de la pensée subjective, c'est-à-dire partielle et partiale [18].

L'imagination ultrasubjectiviste de Sartre s'est trouvée dépassée par le volontarisme des *fictions anthropologiques* auxquelles les défenseurs de l'idéologie de « l'acteur rationnel » doivent avoir recours (lorsqu'ils se posent la question, ordinairement écartée) pour fonder sur la seule décision rationnelle la conduite rationnelle de « l'acteur rationnel » et tout spécialement la constance et la cohérence de ses préférences à travers le temps. En invoquant par exemple les stratégies qui consistent à « se lier soi-même » — par une variante du serment sartrien qui est décrite comme le « moyen privilégié de résoudre le problème de la faiblesse de la volonté [19] » —, on se donne l'apparence de *rendre raison*

17. « Il n'y a aucune inertie dans la conscience » (J. P. Sartre, *L'Etre et le néant, op. cit.*, p. 101). Et ailleurs : « Descartes a compris (...) qu'un acte libre était une production absolument neuve dont le germe ne pouvait être contenu dans un état antérieur du monde » (J. P. Sartre, *Descartes, op. cit.*, p. 47).

18. Paradoxalement, la théorie de « l'acteur rationnel » (dans sa version intellectualiste) ne peut donc rapporter qu'aux seules conditions objectives les différences enregistrées dans les pratiques.

19. Ces citations idéaltypiques sont empruntées au livre, lui-même idéaltypique et, à ce titre, fort utile, de J. Elster, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge U. P., 1979 (notamment p. VII et 37).

de la conduite rationnelle, de l'expliquer, à grand renfort de modèles formels, alors que, faute de reconnaître aucune autre manière de la *fonder en raison* que de lui donner la raison pour fondement, on ne fait qu'introduire, à titre de *vis dormitiva*, cet être de raison, ce devoir-être, qu'est un agent dont toutes les pratiques auraient la raison pour principe [20]. Cela parce qu'on exclut par définition, c'est-à-dire par le seul fait d'accepter l'idée d'un *sujet* économique inconditionné économiquement, — en particulier dans ses préférences —, toute interrogation sur les conditions économiques et sociales de dispositions économiques que les sanctions d'un état particulier d'une économie particulière feront apparaître comme plus ou moins *raisonnables* (plutôt que rationnelles) selon qu'elles seront plus ou moins ajustées à ses exigences objectives. Les modèles formels ne révèlent jamais aussi complètement celle de leurs vertus qui est sans doute la plus indiscutable, c'est-à-dire leur pouvoir de révéler *a contrario* la complexité du réel qu'ils mutilent, que lorsqu'ils réduisent à l'absurde l'anthropologie imaginaire du subjectivisme libéral en cherchant à toute force à dissoudre dans un *fiat* inaugural l'arbitraire de l'institué et à mettre décisoirement la libre décision d'un sujet conscient et rationnel au principe des pratiques les moins rationnelles, au moins en apparence, comme les croyances de la coutume ou les préférences du goût [21].

20. Jon Elster livre en toute clarté la vérité d'une entreprise éthique visant à suppléer par la volonté aux faiblesses de la volonté lorsque, à propos du thème, cher à la philosophie classique, de la passion combattue par la passion, il oppose au projet « analytique » le projet « stratégique » de modifier le comportement par la décision rationnelle : « Le projet analytique consisterait à déterminer dans quelle mesure, *chez les hommes tels qu'ils sont*, les passions tendent en fait à se neutraliser l'une par l'autre. Les perspectives stratégiques et manipulatrices opposeraient la passion à la passion afin de modifier le comportement, celui des autres dans le cas de la manipulation, le sien propre dans le cas de la stratégie » (J. Elster, *op. cit.*, p. 55). C'est dire que « les préférences cohérentes et complètes à n'importe quel point du temps » qui définissent en propre « l'acteur rationnel » sont le produit d'une « attitude stratégique » visant à les contrôler rationnellement, c'est-à-dire d'une morale rationnelle.

21. Il est significatif que Jon Elster, qui exclut de sa théorie les concepts dispositionnels, attribue « au *dégoût aristocratique* pour les calculs et à *la prédilection non moins aristocratique* pour la fermeté absolue du caractère, si excentrique soit-elle », la préférence qu'accorde Descartes à la décision non fondée à laquelle on se tient une fois qu'elle est prise (J. Elster, *op. cit.*, p. 60).

La vérité des constructions formelles qui abondent en économie (je pense par exemple à toute la série des articles engendrés par l'article que l'on aime à dire *seminal* de C. C. von Weiszäcker sur les changements endogènes des goûts — « Notes on endogenous change of taste », *Journal of Economic Theory,* 1971, 3, p. 345-372 —) se révèle dans l'indigence et l'irréalité des propositions auxquelles elles s'appliquent : ainsi l'article mentionné suppose d'abord que les préférences actuelles dépendent seulement de la consommation de la période immédiatement précédente — ce qui revient à exclure, parce que trop complexe, donc trop difficile à formaliser, l'idée d'une genèse des préférences qui serait coextensive à toute l'histoire de la consommation — et ensuite, et pour les mêmes raisons, que le revenu du consommateur doit être placé sur deux biens seulement. Et que dire de tous les exemples fictifs, si évidemment inventés pour les besoins de la démonstration qu'ils ne peuvent rien démontrer, sinon qu'on peut démontrer n'importe quoi au prix de quantifications décisoires et de calculs arbitraires à propos de « groupes imaginaires » : 20 aviateurs, 5 promus, 15 qui échouent ; 20 étudiants, 6 qui gagnent 200, 8 qui gagnent 100 et 6 qui gagnent 0 [22]. Mais, pour faire l'économie d'une longue énumération de toutes les « récréations mathématiques » qui se donnent très sérieusement pour des analyses anthropologiques, tels que « dilemmes du prisonnier » et autres paradoxes voués à la circulation circulaire, il suffira d'un exemple qui est la limite de tous les fumeurs qui décident de cesser de fumer et de tous les obèses qui décident de jeûner : « Imaginons un Russe du XIX^e siècle qui, dans quelques années, doit recevoir en héritage de vastes domaines. Ayant des idéaux socialistes, il désire donner la terre aux paysans. Mais il sait qu'avec le temps son idéal peut s'affaiblir. Pour parer à cette éventualité, il fait deux choses. D'abord il signe un document légal par lequel il abandonnera automatiquement ses terres et qui ne pourra être annulé que du consentement de sa femme ; ensuite il dit à sa femme : "Si jamais je change d'idée et vous demande de faire annuler ce document, promettez-moi que vous n'y consentirez pas." Il se peut qu'il ajoute : "Je considère mon idéal comme faisant partie de moi-même. Si je le renie, je veux que vous pensiez que j'ai cessé d'être ; je veux qu'à ce moment-là votre mari ne soit plus à vos yeux celui qui aujourd'hui vous demande de lui faire cette promesse, mais un autre. Promettez-moi que vous ne ferez pas ce que cet autre vous demandera !". » (D. Parfit, « Later selves and moral principles », in A. Montefiore ed., *Philosophy and Personal Relations,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973, p. 137-169.) Est-il besoin de dire que la production et l'acceptation de cette sorte d' « exemples » et, plus généralement, certain exercice « absurdement raisonnable », comme dit Nietzsche [23], de la pensée formelle, qui, portant sur des objets quelconques, permet de parler du monde social comme si on n'en parlait pas, supposent et favorisent la *dénégation du monde social ?*

22. R. Boudon, *Effets pervers et ordre social,* Paris, P.U.F., 1977, *passim,* et pour le « groupe imaginaire de personnes », p. 39.

On peut donc faire fonctionner comme un modèle heuristique *a contrario* l'analyse pascalienne de la plus insolite, la plus invraisemblable, la plus improbable, la moins sociologique en un mot, de toutes les décisions rationnelles [24], la *décision de croire*, suite logique de l'argument du pari. Etant donné, dit à peu près Pascal, que celui qui joue l'existence de Dieu hasarde un investissement fini pour gagner des profits infinis, la croyance s'impose sans discussion comme la seule stratégie rationnelle ; pourvu, évidemment, que l'on croie assez en la raison — Pascal le rappellera, mais Jon Elster et tous ceux qui, comme lui, ont accoutumé de vivre dans le monde pur de la logique l'oublient résolument — pour être *sensible* à ces raisons. Il reste qu'on ne peut conduire rationnellement le projet de fonder la croyance sur une décision rationnelle sans être conduit à demander à la raison de collaborer à son propre anéantissement dans la croyance, ce « désaveu de la raison » suprêmement « conforme à la raison » : pour passer de la décision de croire, que la raison peut susciter, à la *croyance durable*, c'est-à-dire capable de surmonter les intermittences de la conscience et de la volonté, on est obligé d'invoquer d'autres pouvoirs que ceux de la raison ; cela parce que la raison, dont on veut croire qu'elle est capable de conduire à la décision de croire, ne peut en aucune façon soutenir durablement la croyance : « Car il ne

23. F. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles,* Paris, Mercure de France, 1951, p. 100.

24. Et, par là, la mieux faite pour susciter l'intérêt et le commentaire de Jon Elster (*op cit.,* p. 47-54).

faut pas se méconnaître : nous sommes automate autant qu'esprit ; et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées ! Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues ; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. Qui a démontré qu'il sera demain jour, et que nous mourrons ? Et qu'y a-t-il de plus cru ? C'est donc la coutume qui nous en persuade ; c'est elle qui fait tant de chrétiens ; c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc. (...). Enfin, il faut avoir recours à la coutume quand une fois l'esprit a vu où est la vérité, afin de nous abreuver et de nous teindre de cette créance, qui nous échappe à toute heure ; car en avoir toujours les preuves présentes, c'est trop d'affaire. Il faut acquérir une créance plus facile, qui est celle de l'habitude qui, sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses, et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. Quand on ne croit que par la force de la conviction, et que l'automate est incliné à croire le contraire, ce n'est pas assez. Il faut donc faire croire nos deux pièces : l'esprit, par les raisons, qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie ; et l'automate, par la coutume, et en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire [25]. »

Cette extraordinaire analyse des fondements de la croyance, livrée à la méditation de tous ceux qui s'acharnent à penser la croyance en termes de *représentations*, n'a pas empêché Pascal de tomber dans l'erreur ordinaire des professionnels du logos et de la logique, toujours inclinés à prendre, comme dit Marx, les choses de la logique pour la logique des choses. Parti du souci réaliste de penser la décision volontaire de croire sur le modèle de l'acquisition ordinaire de la croyance ordinaire, il finit par mettre la décision volontaire du sujet de la pratique au principe de la pratique originaire et génératrice de l'inclination durable à pratiquer : « Vous voulez aller à la foi, et vous n'en savez pas le chemin ; vous voulez vous guérir de l'infidélité, et vous en demandez le remède : apprenez de ceux qui ont été liés comme vous, et qui parient maintenant tout leur bien (...). Suivez la manière par où ils

25. Pascal, *Pensées*, 252.

ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira [26]. » En faisant comme si la volonté et la conscience étaient au principe de la disposition qui, « sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses », Pascal laisse entier le mystère du premier commencement, emporté dans la régression à l'infini des décisions de décider ; en faisant de la croyance le produit d'une décision libre, mais autodestructive de se libérer de la liberté, il se voue à l'antinomie de la *croyance décisoire*, qui ne pouvait échapper aux amateurs de paradoxes logiques : de fait, comme l'observe Bernard Williams, même s'il est possible de décider de croire p, il n'est pas possible à la fois de croire p et de croire que le fait de croire p découle d'une décision de croire p ; en sorte que, si l'on veut accomplir la décision de croire p, il faut aussi effacer cette décision de la mémoire du croyant. Autrement dit, la décision de croire ne peut réussir que si elle s'accompagne d'une décision d'oublier, c'est-à-dire d'une décision d'oublier la décision de croire [27].

Inutile de dire que toutes ces antinomies découlent de la volonté de penser la pratique dans la logique de la décision volontaire. En fait, on comprend que les philosophes anglo-saxons soient contraints de s'avouer incapables de fonder la distinction, si indispensable à une théorie volontariste, entre *omission* et *commission* : les actes de *commission*, c'est-à-dire les engagements conscients et volontaires, ne font, le plus souvent, que sanctionner les glissements progressifs de l'*omission*, innombrables non-décisions infinitésimales qui pourront être décrites rétrospectivement comme « destin » ou comme « vocation » (et ce n'est pas par hasard que les exemples de « décision » les plus souvent invoqués sont à peu près toujours des *ruptures*). Mais, plus profondément, comment ne pas voir que la décision, si décision il y a, et le « système de préférences » qui est à son principe dépendent

26. Pascal, *Pensées*, 233.

27. B. A. O. Williams, « Deciding to believe », in *Problems of the Self*, Cambridge U. P., 1973, p. 136-151, cité par J. Elster, *op. cit.*, p. 151. Les amateurs de paradoxes trouveraient un autre objet d'élection dans la « décision » d'aimer, ou de ne plus aimer (à la façon de l'Alidor de *La place Royale* qui rompt avec celle qu'il aime à seule fin de se prouver sa liberté).

non seulement de tous les choix antérieurs de celui qui décide mais aussi des conditions dans lesquelles se sont effectués ses « choix » et dont font partie tous les choix de ceux qui ont décidé pour lui, à sa place, préjugeant de ses jugements, et façonnant par là son jugement. Les paradoxes que rencontre l'effort pour penser la croyance dans la logique de la décision font voir que l'acquisition réelle de la croyance se définit par le fait qu'elle résout en pratique ces antinomies. La genèse implique l'amnésie de la genèse : la logique de l'acquisition de la croyance, celle du conditionnement insensible, c'est-à-dire continu et inconscient, qui s'exerce au travers des conditions d'existence autant que par l'intermédiaire d'incitations ou de rappels à l'ordre explicites, implique l'oubli de l'acquisition, l'illusion de l'innéité de l'acquis. En sorte qu'il n'est pas besoin d'invoquer ce dernier asile de la liberté et du point d'honneur de la personne, la « mauvaise foi » comme décision d'oublier la décision et mensonge à soi-même, pour rendre compte du fait que la croyance, ou toute autre espèce d'acquis culturel, peut se vivre comme à la fois logiquement nécessaire et sociologiquement inconditionnée [28].

Ainsi, les constructions anthropologiques auxquelles les défenseurs de la théorie de « l'acteur rationnel » doivent avoir recours pour assumer les conséquences du postulat théorique selon lequel l'action rationnelle ne saurait avoir d'autre principe que l'intention de rationalité et le calcul libre et informé d'un sujet rationnel constituent une réfutation par l'absurde de ce postulat et invitent à chercher le principe des pratiques dans la relation entre des contraintes externes qui laissent au choix une marge très variable et des dispositions qui sont le produit de processus économiques et sociaux plus ou moins complètement irréductibles à ces

28. Il est certain que, comme cela a été montré ailleurs (P. Bourdieu, *La distinction, op. cit.*, notamment p. 58-59), cette illusion trouve les conditions les plus favorables à son accomplissement lorsque l'influence principale des conditions matérielles d'existence s'exerce, paradoxalement, de manière négative, par défaut, à travers la neutralisation des contraintes économiques les plus directes et les plus brutales ; et qu'elle trouve une expression et un renforcement exemplaires dans toutes les formes de pensée *antigénétique* (dont la plus accomplie est fournie, encore une fois, par Sartre, avec la notion de « projet originel »).

contraintes ponctuellement définies [29]. La théorie de « l'acteur rationnel » qui cherche « l'origine » des actes, strictement économiques ou non, dans une « intention » de la « conscience », s'associe souvent à une conception étroite de la « rationalité » des pratiques, à un économisme qui tient pour rationnelles (ou, ce qui revient au même dans cette logique, économiques) les pratiques consciemment orientées par la volonté d'obtenir au moindre coût (économique) le maximum de profits (économiques). L'économisme finaliste qui, pour rendre raison des pratiques, les rapporte de manière directe et exclusive aux intérêts économiques traités comme *fins* consciemment posés a ainsi en commun avec l'économisme mécaniste qui les rapporte de manière non moins directe et exclusive aux intérêts économiques définis de manière tout aussi étroite, mais traités comme *causes*, le fait d'ignorer que les pratiques peuvent avoir d'autres principes que les causes mécaniques ou les fins conscientes et obéir à une logique économique sans obéir à des intérêts étroitement économiques : il y a une *économie des pratiques*, c'est-à-dire une raison immanente aux pratiques, qui ne trouve son « origine » ni dans les « décisions » de la raison comme calcul conscient ni dans les déterminations de mécanismes extérieurs et supérieurs aux agents. Etant constitutive de *la structure* de la pratique rationnelle, c'est-à-dire la mieux faite pour atteindre au moindre coût les objectifs inscrits dans la logique d'un certain champ, cette économie peut se définir par rapport à toutes sortes de fonctions, dont une parmi d'autres est la maximisation du profit en argent, seule reconnue par l'économisme [30]. Autrement dit, faute de reconnaître aucune autre forme d'action que l'action rationnelle ou la réaction mécanique, on s'interdit de comprendre la logique

29. Les préférences effectives se déterminent dans la relation entre l'espace des possibilités et des impossibilités offertes et le système des dispositions, tout changement de l'espace des possibilités déterminant un changement des préférences subordonnées à la logique de l'habitus (cf. P. Bourdieu, *La distinction, op. cit.*, p. 230 sq.).

30. Rompre avec l'économisme pour décrire l'univers des économies possibles, c'est échapper à l'alternative de l'intérêt purement matériel, étroitement économique, et du *désintéressement* et se donner le moyen de satisfaire au principe de raison suffisante qui veut qu'il n'y ait pas d'action sans raison d'être, c'est-à-dire sans intérêt ou, si l'on préfère, *sans investissement dans un jeu et un enjeu, illusio, commitment.*

de toutes les actions qui sont raisonnables sans être le produit d'un dessein raisonné ou, à plus forte raison, d'un calcul rationnel ; habitées par une sorte de finalité objective sans être consciemment organisées par rapport à une fin explicitement constituée ; intelligibles et cohérentes sans être issues d'une intention de cohérence et d'une décision délibérée ; ajustées au futur sans être le produit d'un projet ou d'un plan. Et, faute de reconnaître que l'économie que décrit la théorie économique est un cas particulier de tout un univers d'*économies*, c'est-à-dire de champs de luttes différant tant par les enjeux et les raretés qui s'y engendrent que par les espèces de capital qui s'y engagent, on s'interdit de rendre raison des formes, des contenus et des points d'application spécifiques qui se trouvent ainsi imposés à la recherche de la maximisation des profits spécifiques et aux stratégies très générales d'optimisation (dont les stratégies économiques au sens restreint sont une forme parmi d'autres [31]).

31. L'existence de principes invariants de la *logique des champs* permet un usage de concepts communs qui est tout autre chose que le simple transfert analogique, que l'on y voit parfois, des concepts de l'économie.

chapitre 3
structures, habitus, pratiques

L'objectivisme constitue le monde social comme un spectacle offert à un observateur qui prend « un point de vue » sur l'action et qui, important dans l'objet les principes de sa relation à l'objet, fait comme s'il était destiné à la seule connaissance et si toutes les interactions s'y réduisaient à des échanges symboliques. Ce point de vue est celui qu'on prend à partir des positions élevées de la structure sociale d'où le monde social se donne comme une représentation — au sens de la philosophie idéaliste mais aussi de la peinture et du théâtre — et d'où les pratiques ne sont que rôles de théâtre, exécutions de partitions ou applications de plans. La théorie de la pratique en tant que pratique rappelle, contre le matérialisme positiviste, que les objets de connaissance sont *construits*, et non passivement enregistrés, et, contre l'idéalisme intellectualiste, que le principe de cette construction est le système des dispositions structurées et structurantes qui se constitue dans la pratique et qui est toujours orienté vers des fonctions pratiques. On peut en effet, avec le Marx des *Thèses sur Feuerbach*, quitter le point de vue souverain à partir duquel l'idéalisme objectiviste ordonne le monde sans être obligé de lui abandonner « l'aspect actif » de l'appréhension du monde en réduisant la connaissance à un enregistrement : il suffit pour cela de se situer *dans* « l'activité réelle comme telle », c'est-à-dire dans le rapport pratique au monde, cette présence pré-occupée et active au monde par où le monde impose sa présence, avec ses urgences, ses choses à faire ou à dire, ses choses faites pour être dites, qui commandent directement les gestes ou les paroles sans jamais se déployer comme un spectacle. Il s'agit d'échapper au *réalisme de la structure* auquel l'objectivisme, moment nécessaire de la rupture avec l'expérience première et de la construction des relations objectives,

conduit nécessairement lorsqu'il hypostasie ces relations en les traitant comme des réalités déjà constituées en dehors de l'*histoire* de l'individu et du groupe, sans retomber pour autant dans le subjectivisme, totalement incapable de rendre compte de la nécessité du monde social : pour cela, il faut revenir à pratique, lieu de la dialectique de l'*opus operatum* et du *modus operandi*, des produits objectivés et des produits incorporés de la pratique historique, des structures et des habitus [1].

Les conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence produisent des *habitus*, systèmes de *dispositions* durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement « réglées » et « régulières » sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant

1. La mise au jour des présupposés inhérents à la construction objectiviste s'est trouvée retardée, paradoxalement, par les efforts de tous ceux qui, en linguistique comme en anthropologie, ont tenté de « corriger » le modèle structuraliste en faisant appel au « contexte » ou à la « situation » pour rendre raison des variations, des exceptions et des accidents (au lieu d'en faire, comme les structuralistes, de simples variantes, absorbées dans la structure) et qui ont ainsi fait l'économie d'une mise en question radicale du mode de pensée objectiviste, lorsqu'ils ne sont pas simplement retombés dans le libre choix d'un pur sujet sans attaches ni racines. Ainsi, la méthode appelée *situational analysis*, qui consiste à « observer les gens dans différentes situations sociales » afin de déterminer « comment les individus peuvent exercer des choix dans les limites d'une structure sociale particulière » (cf. M. Gluckman, « Ethnographic data in british social anthropology », *Sociological Review*, IX (1), mars 1961, p. 5-17 ; et aussi J. Van Velsen, *The Politics of Kinship, A Study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga*, Manchester, Manchester University Press, 1964, rééd. 1971) reste enfermée dans l'alternative de la règle et de l'exception, que Leach (souvent invoqué par les tenants de cette méthode) exprime en toute clarté : « Je postule que des systèmes structuraux dans lesquels toutes les voies d'action sociale sont strictement institutionnalisées sont impossibles. Dans tout système viable, il doit exister un domaine où l'individu est libre de faire des choix pour manipuler le système à son avantage » (E. Leach, « On certain unconsidered aspects of double descent systems », *Man*, LXII, 1962, p. 133).

tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre [2].

S'il n'est aucunement exclu que les réponses de l'habitus s'accompagnent d'un calcul stratégique tendant à réaliser sur le mode conscient l'opération que l'habitus réalise sur un autre mode, à savoir une estimation des chances supposant la transformation de l'effet passé en objectif escompté, il reste qu'elles se définissent d'abord, en dehors de tout calcul, par rapport à des *potentialités objectives*, immédiatement inscrites dans le présent, choses à faire ou à ne pas faire, à dire ou à ne pas dire, par rapport à un *à venir* probable qui, à l'opposé du futur comme « possibilité absolue » (*absolute Möglichkeit*), au sens de Hegel (ou de Sartre), projetée par le projet pur d'une « liberté négative », se propose avec une urgence et une prétention à exister excluant la délibération. Les stimuli n'existent pas pour la pratique dans leur vérité objective de déclencheurs *conditionnels et conventionnels*, n'agissant que sous condition de rencontrer des agents conditionnés à les *reconnaître* [3]. Le monde pratique qui se constitue dans la relation avec l'habitus comme système de structures cognitives et motivatrices est un monde de fins

2. Il faudrait pouvoir éviter complètement de parler des concepts pour eux-mêmes, et de s'exposer ainsi à être à la fois schématique et formel. Comme tous les concepts dispositionnels, le concept d'habitus, que l'ensemble de ses usages historiques prédispose à désigner un système de dispositions acquises, permanentes et génératrices, vaut peut-être avant tout par les faux problèmes et les fausses solutions qu'il élimine, les questions qu'il permet de mieux poser ou de résoudre, les difficultés proprement scientifiques qu'il fait surgir.

3. La notion de *relief structurel* des attributs d'un objet, c'est-à-dire le caractère qui fait qu'un attribut (par exemple la couleur ou la forme) « est plus facilement pris en compte dans un traitement sémantique quelconque du signifié qui le comporte » (J. F. Le Ny, *La sémantique psychologique*, Paris, P. U. F., 1979, p. 190 sq.), tout comme la notion weberienne de « chances moyennes » qui en est l'équivalent dans un autre contexte, est une *abstraction*, puisque le relief varie selon les dispositions, mais qui permet d'échapper au pur subjectivisme en prenant acte de l'existence de déterminations objectives des perceptions. L'illusion de la création libre des propriétés de la situation et, par là, des fins de l'action trouve sans doute une justification apparente dans le cercle, caractéristique de toute stimulation conditionnelle, qui veut que l'habitus ne puisse produire la réponse objectivement inscrite dans sa « formule » que pour autant qu'il confère à la situation son efficacité de déclencheur en la constituant selon ses principes, c'est-à-dire en la faisant exister comme *question pertinente* par référence à une manière particulière d'interroger la réalité.

déjà réalisées, modes d'emploi ou marches à suivre, et d'objets dotés d'un « caractère téléologique permanent », comme dit Husserl, outils ou institutions ; cela parce que les régularités inhérentes à une condition arbitraire (au sens de Saussure ou de Mauss) tendent à apparaître comme nécessaires, voire naturelles, du fait qu'elles sont au principe des schèmes de perception et d'appréciation au travers desquels elles sont appréhendées.

Si l'on observe régulièrement une corrélation très étroite entre les *probabilités objectives* scientifiquement construites (par exemple, les chances d'accès à tel ou tel bien) et les *espérances subjectives* (les « motivations » et les « besoins »), ce n'est pas que les agents ajustent consciemment leurs aspirations à une évaluation exacte de leurs chances de réussite, à la façon d'un joueur qui réglerait son jeu en fonction d'une information parfaite sur ses chances de gain. En réalité, du fait que les dispositions durablement inculquées par les possibilités et les impossibilités, les libertés et les nécessités, les facilités et les interdits qui sont inscrits dans les conditions objectives (et que la science appréhende à travers des régularités statistiques comme les probabilités objectivement attachées à un groupe ou à une classe) engendrent des dispositions objectivement compatibles avec ces conditions et en quelque sorte préadaptées à leurs exigences, les pratiques les plus improbables se trouvent exclues, avant tout examen, au titre d'*impensable*, par cette sorte de soumission immédiate à l'ordre qui incline à faire de nécessité vertu, c'est-à-dire à refuser le refusé et à vouloir l'inévitable. Les conditions mêmes de la production de l'habitus, *nécessité faite vertu,* font que les anticipations qu'il engendre tendent à ignorer la restriction à laquelle est subordonnée la validité de tout calcul des probabilités, à savoir que les conditions de l'expérience n'aient pas été modifiées : à la différence des estimations savantes qui se corrigent après chaque expérience selon des règles rigoureuses de calcul, les anticipations de l'habitus, sortes d'hypothèses pratiques fondées sur l'expérience passée, confèrent un poids démesuré aux premières expériences ; ce sont en effet les structures caractéristiques d'une classe déterminée de conditions d'existence qui, à travers la nécessité économique et sociale qu'elles font peser sur l'univers relativement autonome de l'économie domestique et des relations familiales ou, mieux, au travers des manifestations proprement familiales de cette nécessité externe (forme de la division du travail entre les sexes, univers d'objets, modes de consommation, rapport aux parents, etc.), produisent les structures de l'habitus qui sont à leur tour au principe de la perception et de l'appréciation de toute expérience ultérieure.

Produit de l'histoire, l'habitus produit des pratiques, individuelles et collectives, donc de l'histoire, conformément aux schèmes engendrés par l'histoire ; il assure la présence active des expériences passées qui, déposées en chaque organisme sous la forme de schèmes de perception, de pensée et d'action, tendent, plus sûrement que toutes les règles formelles et toutes les normes explicites, à garantir la conformité des pratiques et leur constance à travers le temps [4]. Passé qui survit dans l'actuel et qui tend à se perpétuer dans l'avenir en s'actualisant dans des pratiques structurées selon ses principes, loi intérieure à travers laquelle s'exerce continûment la loi de nécessités externes irréductibles aux contraintes immédiates de la conjoncture, le système des dispositions est au principe de la continuité et de la régularité que l'objectivisme accorde aux pratiques sociales sans pouvoir en rendre raison et aussi des transformations réglées dont ne peuvent rendre

4. Dans les formations sociales où la reproduction des rapports de domination (et du capital économique ou culturel) n'est pas assurée par des mécanismes objectifs, le travail incessant qui est nécessaire pour entretenir les rapports de dépendance personnelle serait d'avance voué à l'échec s'il ne pouvait compter sur la constance des habitus socialement constitués et sans cesse renforcés par les sanctions individuelles ou collectives : dans ce cas, l'ordre social repose principalement sur l'ordre qui règne dans les cerveaux et l'habitus, c'est-à-dire l'organisme en tant que le groupe se l'est approprié et qu'il est d'avance accordé aux exigences du groupe, fonctionne comme la matérialisation de la mémoire collective, reproduisant dans les successeurs l'acquis des devanciers. La tendance du groupe à persévérer dans son être qui se trouve ainsi assurée fonctionne à un niveau beaucoup plus profond que les « traditions familiales », dont la permanence suppose une fidélité consciemment entretenue et aussi des gardiens, et qui ont, de ce fait, une rigidité étrangère aux stratégies de l'habitus, capable d'inventer, en présence de situations nouvelles, des moyens nouveaux de remplir les fonctions anciennes ; plus profond aussi que les stratégies conscientes par lesquelles les agents entendent agir expressément sur leur avenir et le façonner à l'image du passé, comme les dispositions testamentaires ou même les normes explicites, simples *rappels à l'ordre,* c'est-à-dire au probable, dont ils redoublent l'efficacité.

compte ni les déterminismes extrinsèques et instantanés d'un sociologisme mécaniste ni la détermination purement intérieure mais également ponctuelle du subjectivisme spontanéiste. Echappant à l'alternative des forces inscrites dans l'état antérieur du système, à l'*extérieur* des corps, et des forces *intérieures*, motivations surgies, dans l'instant, de la décision libre, les dispositions intérieures, *intériorisation de l'extériorité*, permettent aux forces extérieures de s'exercer, mais selon la logique spécifique des organismes dans lesquels elles sont incorporées, c'est-à-dire de manière durable, systématique et non mécanique : système acquis de schèmes générateurs, l'habitus rend possible la production libre de toutes les pensées, toutes les perceptions et toutes les actions inscrites dans les limites inhérentes aux conditions particulières de sa production, et de celles-là seulement. A travers lui, la structure dont il est le produit gouverne la pratique, non selon les voies d'un déterminisme mécanique, mais au travers des contraintes et des limites originairement assignées à ses inventions. Capacité de génération infinie et pourtant strictement limitée, l'habitus n'est difficile à penser qu'aussi longtemps qu'on reste enfermé dans les alternatives ordinaires, qu'il vise à dépasser, du déterminisme et de la liberté, du conditionnement et de la créativité, de la conscience et de l'inconscient ou de l'individu et de la société. Parce que l'habitus est une capacité infinie d'engendrer en toute liberté (contrôlée) des produits — pensées, perceptions, expressions, actions — qui ont toujours pour limites les conditions historiquement et socialement situées de sa production, la liberté conditionnée et conditionnelle qu'il assure est aussi éloignée d'une création d'imprévisible nouveauté que d'une simple reproduction mécanique des conditionnements initiaux.

Rien n'est plus trompeur que l'illusion rétrospective qui fait apparaître l'ensemble des traces d'une vie, telles les œuvres d'un artiste ou les événements d'une biographie, comme la réalisation d'une essence qui leur préexisterait : de même que la vérité d'un style artistique n'est pas inscrite en germe dans une inspiration originelle mais qu'elle se définit et se redéfinit continûment dans la dialectique de l'intention d'objectivation et de l'intention déjà objectivée, de même c'est par la confrontation entre des questions qui

n'existent que par et pour un esprit armé d'un type déterminé de schèmes et des solutions obtenues par l'application de ces mêmes schèmes mais capables de les transformer, que se constitue cette unité de sens qui, après coup, peut sembler avoir précédé les actes et les œuvres annonciatrices de la signification finale, transformant rétroactivement les différents moments de la série temporelle en simples esquisses préparatoires. Si la genèse du système des œuvres ou des pratiques engendrées par le même habitus (ou par des habitus homologues tels que ceux qui font l'unité du style de vie d'un groupe ou d'une classe) ne peut être décrite ni comme développement autonome d'une essence unique et toujours identique à elle-même, ni comme création continue de nouveauté, c'est qu'elle s'accomplit dans et par la confrontation à la fois nécessaire et imprévisible de l'habitus avec l'événement qui ne peut exercer sur l'habitus une incitation pertinente que si celui-ci l'arrache à la contingence de l'accident et le constitue en *problème* en lui appliquant les principes mêmes de sa solution ; c'est aussi que l'habitus, comme tout *art d'inventer*, est ce qui permet de produire des pratiques en nombre infini, et relativement imprévisibles (comme les situations correspondantes), mais limitées cependant dans leur diversité. Bref, étant le *produit* d'une classe déterminée de régularités objectives, l'habitus tend à engendrer toutes les conduites « raisonnables », de « sens commun [5] », qui sont possibles dans les limites de ces régularités, et celles-là seulement, et qui ont toutes les chances d'être positivement sanctionnées parce qu'elles sont objectivement ajustées à la logique caractéristique d'un champ déterminé, dont elles anticipent l'avenir objectif ; il tend du même coup à exclure « sans violence, sans art, sans argument », toutes les « folies » (« ce n'est pas pour nous »), c'est-à-dire toutes les conduites vouées à

5. « Cette probabilité subjective, variable, qui parfois exclut le doute et engendre une certitude *sui generis*, qui d'autres fois n'apparaît plus que comme une lueur vacillante, est ce que nous nommons la *probabilité philosophique* parce qu'elle tient à l'exercice de cette faculté supérieure par laquelle nous nous rendons compte de l'ordre et de la raison des choses. Le sentiment confus de semblables probabilités existe chez tous les hommes raisonnables ; il détermine alors ou du moins il justifie les croyances inébranlables qu'on appelle *de sens commun* » (A. Cournot, *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris, Hachette, 1922, 1re édition, 1851, p. 70).

être négativement sanctionnées parce qu'incompatibles avec les conditions objectives.

Parce qu'elles tendent à reproduire les régularités immanentes aux conditions dans lesquelles a été produit leur principe générateur tout en s'ajustant aux exigences inscrites à titre de potentialité objective dans la situation telle que la définissent les structures cognitives et motivatrices qui sont constitutives de l'habitus, les pratiques ne se laissent déduire ni des conditions présentes qui peuvent paraître les avoir suscitées ni des conditions passées qui ont produit l'habitus, principe durable de leur production. On ne peut donc en rendre raison qu'à condition de mettre en rapport les conditions sociales dans lesquelles s'est constitué l'habitus qui les a engendrées et les conditions sociales dans lesquelles il est mis en œuvre, c'est-à-dire à condition d'opérer par le travail scientifique la mise en relation de ces deux états du monde social que l'habitus effectue, en l'occultant, dans et par la pratique. L' « inconscient », qui permet de faire l'économie de cette mise en relation, n'est jamais en effet que l'oubli de l'histoire que l'histoire elle-même produit en réalisant les structures objectives qu'elle engendre dans ces quasi-natures que sont les habitus [6]. Histoire incorporée, faite nature, et par là oubliée en tant que telle, l'habitus est la présence agissante de tout le passé dont il est le produit : partant, il est ce qui confère aux pratiques leur *indépendance relative* par rapport aux déterminations extérieures du présent immédiat. Cette autonomie est celle du passé agi et agissant qui, fonctionnant comme capital accumulé, produit de l'histoire à partir de l'histoire et assure ainsi la permanence dans le changement qui fait l'agent individuel comme monde dans le monde. Spontanéité sans conscience ni volonté, l'habitus

6. « En chacun de nous, suivant des proportions variables, il y a de l'homme d'hier ; c'est même l'homme d'hier qui, par la force des choses, est prédominant en nous, puisque le présent n'est que bien peu de chose comparé à ce long passé au cours duquel nous nous sommes formés et d'où nous résultons. Seulement, cet homme du passé, nous ne le sentons pas, parce qu'il est invétéré en nous ; il forme la partie inconsciente de nous-mêmes. Par suite, on est porté à n'en pas tenir compte, non plus que de ses exigences légitimes. Au contraire, les acquisitions les plus récentes de la civilisation, nous en avons un vif sentiment parce qu'étant récentes elles n'ont pas encore eu le temps de s'organiser dans l'inconscient » (E. Durkeim, *L'évolution pédagogique en France,* Paris, Alcan, 1938, p. 16).

ne s'oppose pas moins à la nécessité mécanique qu'à la liberté réflexive, aux choses sans histoire des théories mécanistes qu'aux sujets « sans inertie » des théories rationalistes.

A la vision dualiste qui ne veut connaître que l'acte de conscience transparent à lui-même ou la chose déterminée en extériorité, il faut donc opposer la logique réelle de l'action qui met en présence deux objectivations de l'histoire, l'objectivation dans les corps et l'objectivation dans les institutions ou, ce qui revient au même, deux états du capital, objectivé et incorporé, par lesquels s'instaure une distance à l'égard de la nécessité et de ses urgences. Logique dont on peut voir une forme paradigmatique dans la dialectique des dispositions expressives et des moyens d'expression institués (instruments morphologiques, syntaxiques, lexicaux, genres littéraires, etc.) qui s'observe par exemple dans l'invention sans intention de l'improvisation réglée. Sans cesse devancé par ses propres paroles, avec lesquelles il entretient la relation du « porter » et de « l'être porté », comme dit Nicolaï Hartmann, le virtuose découvre dans son discours les déclencheurs de son discours, qui progresse à la façon d'un train apportant ses propres rails [7] ; autrement dit, étant produit selon un *modus operandi* qui n'est pas consciemment maîtrisé, le discours enferme une « intention objective », comme dit la scolastique, qui dépasse les intentions conscientes de son auteur apparent et il ne cesse d'offrir de nouveaux stimuli pertinents au *modus operandi* dont il est le produit et qui fonctionne ainsi comme une sorte d' « automate spirituel ». Si les mots d'esprit imposent l'évidence de leur imprévisibilité et de leur nécessité rétrospective, c'est que la trouvaille qui met au jour des ressources depuis longtemps enfouies suppose un habitus qui possède si parfaitement les moyens d'expression objectivement disponibles qu'il est possédé par eux au point d'affirmer sa liberté par rapport à eux en accomplissant les plus rares des possibilités qu'ils impliquent nécessairement. La dialectique du sens de la langue et des « mots de la tribu » est un cas particulier et particulièrement significatif de la dialectique entre les habitus et les institutions, c'est-à-dire entre deux modes d'objectivation

7. R. Ruyer, *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme,* Paris, Albin-Michel, 1966, p. 136.

de l'histoire passée, dans laquelle s'engendre continûment une histoire vouée à apparaître, à la manière du mot d'esprit, comme à la fois inouïe et inévitable.

Principe générateur durablement monté d'improvisations réglées, l'habitus comme sens pratique opère la *réactivation* du sens objectivé dans les institutions : produit du travail d'inculcation et d'appropriation qui est nécessaire pour que ces produits de l'histoire collective que sont les structures objectives parviennent à se reproduire sous la forme des dispositions durables et ajustées qui sont la condition de leur fonctionnement, l'habitus, qui se constitue au cours d'une histoire particulière, imposant sa logique particulière à l'incorporation, et par qui les agents participent de l'histoire objectivée dans les institutions, est ce qui permet d'habiter les institutions, de se les approprier pratiquement, et par là de les maintenir en activité, en vie, en vigueur, de les arracher continûment à l'état de lettre morte, de langue morte, de faire revivre le sens qui s'y trouve déposé, mais en leur imposant les révisions et les transformations qui sont la contrepartie et la condition de la réactivation. Mieux, il est ce par quoi l'institution trouve sa pleine réalisation : la vertu de l'incorporation, qui exploite la capacité du corps à prendre au sérieux la magie perfomative du social, est ce qui fait que le roi, le banquier, le prêtre sont la monarchie héréditaire, le capitalisme financier ou l'Eglise faits homme. La propriété s'approprie son propriétaire, en s'incarnant sous la forme d'une structure génératrice de pratiques parfaitement conformes à sa logique et à ses exigences. Si l'on est fondé à dire, avec Marx, que « le bénéficiaire du majorat, le fils premier-né, appartient à la terre », qu' « elle en hérite » ou que les « personnes » des capitalistes sont la « personnification » du capital, c'est que le processus purement social et quasi magique de socialisation, inauguré par l'acte de *marquage instituant* un individu comme aîné, héritier, successeur, chrétien, ou tout simplement comme homme (par opposition à femme), avec tous les privilèges et toutes les obligations corrélatives, et prolongé, renforcé, confirmé par les traitements sociaux propres à transformer la différence d'institution en distinction naturelle, produit des effets bien réels, parce que durablement inscrits dans le corps et dans la croyance. L'institution, s'agirait-il d'économie, n'est complète et complètement viable que si elle s'objective durablement non seulement dans les choses, c'est-à-dire dans la logique, transcendante aux agents singuliers, d'un champ particulier, mais aussi dans les corps, c'est-à-dire dans les dispositions durables à reconnaître et à effectuer les exigences immanentes à ce champ.

C'est dans la mesure et dans la mesure seulement où les habitus sont l'incorporation de la même histoire — ou, plus exactement, de la même histoire objectivée dans des habitus et des structures — que les pratiques qu'ils engendrent sont mutuellement compréhensibles et immédiatement ajustées aux structures et aussi objectivement concertées et dotées d'un sens objectif à la fois unitaire et systématique, transcendant aux intentions subjectives et aux projets conscients, individuels ou collectifs. Un des effets fondamentaux de l'accord entre le sens pratique et le sens objectivé est la production d'un *monde de sens commun*, dont l'évidence immédiate se double de l'*objectivité* qu'assure le consensus sur le sens des pratiques et du monde, c'est-à-dire l'harmonisation des expériences et le renforcement continu que chacune d'elles reçoit de l'expression individuelle ou collective (dans la fête, par exemple), improvisée ou programmée (lieux communs, dictons), d'expériences semblables ou identiques.

> L'homogénéité des habitus qui s'observe dans les limites d'une classe de conditions d'existence et de conditionnements sociaux est ce qui fait que les pratiques et les œuvres sont immédiatement intelligibles et prévisibles, donc perçues comme évidentes et allant de soi : l'habitus permet l'économie de l'intention, non seulement dans la production, mais aussi dans le déchiffrement des pratiques et des œuvres [8]. Automatiques et impersonnelles, signifiantes sans

8. Un des mérites du subjectivisme et du *moralisme de la conscience* (ou de l'examen de conscience) qu'il dissimule souvent est de démontrer par l'absurde, dans les analyses qui condamnent comme « inauthentiques » les actions soumises aux sollicitations objectives du monde (qu'il s'agisse des analyses heideggeriennes de l'existence quotidienne et du « on » ou des analyses sartriennes de « l'esprit de sérieux »), l'impossibilité pratique de l'existence « authentique » qui reprendrait dans un projet de la liberté toutes les significations prédonnées et les déterminations objectives : la recherche purement éthique de l' « authenticité » est le privilège de celui qui, ayant le loisir de penser, est en mesure de faire l'économie de l'économie de pensée qu'autorise la conduite « inauthentique ».

intention de signifier, les pratiques ordinaires se prêtent à une compréhension non moins automatique et impersonnelle, la reprise de l'intention objective qu'elles expriment n'exigeant aucunement la « réactivation » de l'intention « vécue » de celui qui les accomplit, ou le « transfert intentionnel en autrui », cher aux phénoménologues et à tous les défenseurs d'une conception « participationniste » de l'histoire ou de la sociologie ou encore l'interrogation tacite ou explicite (« qu'est-ce que tu veux dire ? ») sur les intentions des autres. La « communication des consciences » suppose la communauté des « inconscients » (c'est-à-dire des compétences linguistiques et culturelles). Le déchiffrement de l'intention objective des pratiques et des œuvres n'a rien à voir avec la « reproduction » (*Nachbildung*, comme dit le premier Dilthey) des expériences vécues et la reconstitution, inutile et incertaine, des singularités personnelles d'une « intention » qui n'est pas réellement à leur principe.

L'homogénéisation objective des habitus de groupe ou de classe qui résulte de l'homogénéité des conditions d'existence est ce qui fait que les pratiques peuvent être objectivement accordées en dehors de tout calcul stratégique et de toute référence consciente à une norme et mutuellement ajustées *en l'absence de toute interaction directe* et, *a fortiori*, de toute concertation explicite — l'interaction elle-même devant sa forme aux structures objectives qui ont produit les dispositions des agents en interaction et qui leur assignent encore à travers elles leurs positions relatives dans l'interaction et ailleurs [9]. « Figurez-vous, dit Leibniz, deux horloges ou montres qui s'accordent parfaitement. Or cela se peut faire de trois manières. La première consiste dans une influence

9. Contre toutes les formes de l'illusion occasionnaliste qui incline à rapporter directement les pratiques à des propriétés inscrites dans la situation, il faut rappeler que les relations « interpersonnelles » ne sont jamais qu'en apparence des relations de personne à personne et que la vérité de l'interaction ne réside jamais tout entière dans l'interaction (chose que l'on oublie lorsque, réduisant la *structure objective* de la relation entre les individus rassemblés ou leurs groupes d'appartenance — c'est-à-dire les distances et les hiérarchies — à la *structure conjoncturelle* de leur interaction dans une situation et un groupe particuliers, on explique tout ce qui se passe dans une interaction expérimentale par les caractéristiques expérimentalement contrôlées de la situation, comme la position relative dans l'espace des participants ou la nature des canaux utilisés).

mutuelle ; la deuxième est d'y attacher un ouvrier habile qui les redresse, et les mette d'accord à tous moments ; la troisième est de fabriquer ces deux pendules avec tant d'art et de justesse, qu'on se puisse assurer de leur accord par la suite [10]. » Aussi longtemps que l'on ignore le véritable principe de cette orchestration sans chef d'orchestre qui confère régularité, unité et systématicité aux pratiques en l'absence même de toute organisation spontanée ou imposée des projets individuels, on se condamne à l'artificialisme naïf qui ne reconnaît d'autre principe unificateur que la concertation consciente [11] : si les pratiques des membres du même groupe ou, dans une société différenciée, de la même classe, sont toujours plus et mieux accordées que les agents ne le savent et ne le veulent, c'est que, comme le dit encore Leibniz, « en ne suivant que ses propres lois », chacun « s'accorde pourtant avec l'autre ». L'habitus n'est autre chose que celle loi immanente, *lex insita* inscrite dans les corps par des histoires identiques, qui est la condition non seulement de la concertation des pratiques mais aussi des pratiques de concertation [12]. En effet, les redressements et les ajustements consciemment opérés par les agents eux-mêmes supposent la maîtrise d'un code commun et les entreprises de mobilisation collective ne peuvent réussir sans un minimum de concordance entre les habitus des agents mobilisateurs (prophète, meneur, etc.) et les dispositions de ceux qui se reconnaissent dans leurs pratiques ou leurs propos et surtout sans l'inclination au regroupement que suscite l'orchestration spontanée des dispositions.

10. Leibniz, Second éclaircissement du système de la communication des substances (1696), in *Œuvres philosophiques*, t. II. P. Janet éd., Paris, de Ladrange, 1866, p. 548.

11. C'est ainsi que l'ignorance du fondement le plus sûr, mais le mieux caché, de l'intégration des groupes ou des classes peut conduire les uns à nier l'unité de la classe dominante sans autre preuve que l'impossibilité d'établir empiriquement que les membres de la classe dominante ont une *politique* explicite, expressément imposée par la concertation, voire le complot, et les autres à faire de la prise de conscience, sorte de cogito révolutionnaire qui ferait accéder la classe ouvrière à l'existence en la constituant comme « classe pour soi », le seul fondement possible de l'unité de la classe dominée.

12. On comprend que la danse, cas particulier et particulièrement spectaculaire de synchronisation de l'homogène et d'orchestration de l'hétérogène, soit prédisposée à symboliser partout l'intégration du groupe et à la renforcer en la symbolisant.

> Il ne fait pas de doute que tout effort de *mobilisation* visant à organiser une *action collective* doit compter avec la dialectique des dispositions et des occasions qui s'effectue en chaque agent singulier, qu'il soit mobilisateur ou mobilisé (l'hystérésis des habitus étant sans doute un des fondements du décalage entre les occasions et les dispositions à les saisir qui fait les occasions manquées et en particulier de l'impuissance, souvent observée, à penser les crises historiques selon des catégories de perception et de pensée autres que celles du passé, fût-il révolutionnaire) ; et aussi avec l'*orchestration objective* qui s'établit entre des dispositions objectivement coordonnées parce qu'ordonnées à des nécessités objectives partiellement ou totalement identiques. Il reste qu'il est extrêmement dangereux de penser l'action collective sur le modèle de l'action individuelle en ignorant tout ce qu'elle doit à la logique relativement autonome des institutions de mobilisation (avec leur histoire propre, leur organisation spécifique, etc.) et aux situations institutionnalisées ou non dans lesquelles elle s'opère.

La sociologie traite comme identiques tous les individus biologiques qui, étant le produit des mêmes conditions objectives, sont dotés des mêmes habitus : classe de conditions d'existence et de conditionnements identiques ou semblables, la classe sociale (en soi) est inséparablement une classe d'individus biologiques dotés du même habitus, comme système de dispositions commun à tous les produits des mêmes conditionnements. S'il est exclu que *tous* les membres de la même classe (ou même deux d'entre eux) aient fait *les mêmes expériences et dans le même ordre,* il est certain que tout membre de la même classe a des chances plus grandes que n'importe quel membre d'une autre classe de s'être trouvé affronté aux situations les plus fréquentes pour les membres de cette classe : les structures objectives que la science appréhende sous la forme de probabilités d'accès à des biens, des services et des pouvoirs, inculquent, à travers les expériences toujours convergentes qui confèrent sa *physionomie* à un environnement social, avec ses carrières « fermées », ses « places » inaccessibles ou ses « horizons bouchés », cette sorte d' « art d'estimer les vérisimilitudes », comme disait Leibniz, c'est-à-dire d'anticiper l'avenir objectif, sens de la réalité ou des réalités qui est sans doute le principe le mieux caché de leur efficacité.

Pour définir les rapports entre l'habitus de classe et l'habitus individuel (indissociable de l'individualité organique, immédiatement donnée à la perception immédiate — *intuitus personae* — et socialement désignée et reconnue — nom propre, personnalité juridique, etc.) —, on pourrait considérer l'habitus de classe (ou de groupe), c'est-à-dire l'habitus individuel en ce qu'il exprime ou reflète la classe (ou le groupe) comme un système subjectif mais non individuel de structures intériorisées, schèmes communs de perception, de conception et d'action, qui constituent la condition de toute objectivation et de toute aperception, et fonder la concertation objective des pratiques et l'unicité de la vision du monde sur l'impersonnalité et la substituabilité parfaites des pratiques et des visions singulières. Mais cela reviendrait à tenir toutes les pratiques ou les représentations produites selon des schèmes identiques pour impersonnelles et interchangeables, à la façon des intuitions singulières de l'espace qui, à en croire Kant, ne reflètent aucune des particularités du moi empirique. En fait, c'est une relation d'*homologie*, c'est-à-dire de diversité dans l'homogénéité reflétant la diversité dans l'homogénéité caractéristique de leurs conditions sociales de production, qui unit les habitus singuliers des différents membres d'une même classe : *chaque système de dispositions individuel* est une *variante structurale* des autres, où s'exprime la singularité de la position à l'intérieur de la classe et de la trajectoire. Le style « personnel », c'est-à-dire cette marque particulière que portent tous les produits d'un même habitus, pratiques ou œuvres, n'est jamais qu'un *écart* par rapport au *style* propre à une époque ou à une classe, si bien qu'il renvoie au style commun non seulement par la conformité, à la façon de Phidias qui, selon Hegel, n'avait pas de « manière », mais aussi par la différence qui fait la « manière ».

Le principe des différences entre les habitus individuels réside dans la singularité des *trajectoires sociales*, auxquelles correspondent des séries de déterminations chronologiquement ordonnées et irréductibles les unes aux autres : l'habitus qui, à chaque moment, structure en fonction des structures produites par les expériences antérieures les expériences nouvelles qui affectent ces structures dans les limites définies par leur pouvoir de sélection, réalise une intégration unique,

dominée par les premières expériences, des expériences statistiquement communes aux membres d'une même classe [13]. Le poids particulier des expériences primitives résulte en effet pour l'essentiel du fait que l'habitus tend à assurer sa propre constance et sa propre défense contre le changement à travers la sélection qu'il opère entre les informations nouvelles, en rejetant, en cas d'exposition fortuite ou forcée, les informations capables de mettre en question l'information accumulée et surtout en défavorisant l'exposition à de telles informations : que l'on pense par exemple à l'homogamie comme paradigme de tous les « choix » par lesquels l'habitus tend à favoriser les expériences propres à le renforcer (comme le fait empiriquement attesté que l'on tend à parler de politique avec des personnes de même opinion). Par le « choix » systématique qu'il opère entre les lieux, les événements, les personnes susceptibles d'être *fréquentés*, l'habitus tend à se mettre à l'abri des crises et des mises en question critiques en s'assurant un *milieu* auquel il est aussi préadapté que possible, c'est-à-dire un univers relativement constant de situations propres à renforcer ses dispositions en offrant le marché le plus favorable à ses produits. Et c'est une fois encore dans la propriété la plus paradoxale de l'habitus, *principe non choisi de tous les « choix »*, que réside la solution du paradoxe de l'information nécessaire pour éviter l'information : les schèmes de perception et d'appréciation de l'habitus qui sont au principe de toutes les stratégies d'évitement sont pour une grande part le produit d'un évitement non conscient et non voulu, soit qu'il résulte automatiquement des conditions d'existence (comme celui qui est l'effet de la ségrégation spatiale), soit qu'il ait été produit par une intention stratégique (telle celle qui vise à écarter les « mauvaises fréquentations » ou les « mauvaises lectures ») mais dont la responsabilité incombe à des adultes eux-mêmes façonnés dans les mêmes conditions.

Lors même qu'elles apparaissent comme la réalisation de fins explicites, les stratégies permettant de faire face à des

13. Il est facile de voir que les combinaisons en nombre infini dans lesquelles peuvent entrer les variables associées aux trajectoires de chaque individu et des lignées d'où il est issu peuvent rendre compte de l'infinité des différences singulières.

situations imprévues et sans cesse renouvelées que produit l'habitus ne sont qu'en apparence déterminées par le futur : si elles semblent orientées par l'anticipation de leurs propres conséquences, encourageant ainsi l'illusion finaliste, c'est en réalité que, tendant toujours à reproduire les structures objectives dont elles sont le produit, elles sont déterminées par les conditions passées de la production de leur principe de production, c'est-à-dire par l'avenir déjà advenu de pratiques passées, identiques ou substituables, qui coïncide avec leur avenir dans la mesure *et dans la mesure seulement* où les structures dans lesquelles elles fonctionnent sont identiques ou homologues aux structures objectives dont elles sont le produit. Ainsi par exemple, dans l'interaction entre deux agents ou groupes d'agents dotés des mêmes habitus (soit A et B), tout se passe comme si les actions de chacun d'eux (soit a_1 pour A) s'organisaient par rapport aux réactions qu'elles appellent de la part de tout agent doté du même habitus (soit b_1, réaction de B à a_1) ; par suite, elles impliquent objectivement l'anticipation de la réaction que ces réactions appellent à leur tour (soit a_2, réaction à b_1). Mais la description téléologique, la seule qui convienne à un « acteur rationnel » possédant une information parfaite sur les préférences et la compétence des autres acteurs, et selon laquelle chaque action aurait pour fin de rendre possible la réaction à la réaction qu'elle suscite (l'individu A faisant une action a_1, un don par exemple, pour déterminer l'individu B à produire l'action b_1, un contre-don, et être ainsi en mesure d'accomplir l'action a_2, surenchère dans le don) est tout aussi naïve que la description mécaniste qui ferait de l'action et de la riposte autant de moments d'une séquence d'actions programmées produite par un dispositif mécanique [14]. L'habitus enferme la solution des paradoxes du sens

14. Pour donner à mesurer les difficultés auxquelles se heurterait une théorie mécaniste de la pratique comme réaction mécanique, directement déterminée par les conditions antécédentes et entièrement réductible au fonctionnement mécanique de montages préétablis, qu'on devrait d'ailleurs supposer en nombre infini, comme les configurations fortuites de stimuli capables de les déclencher du dehors, il suffira d'évoquer l'entreprise grandiose et désespérée de cet ethnologue qui, armé d'un beau courage positiviste, enregistre 480 unités élémentaires de comportement, en vingt minutes d'observation de l'activité de sa femme dans sa cuisine, évaluant à 20 000 par jour et par acteur, donc à plusieurs millions par an pour

objectif sans intention subjective : il est au principe de ces enchaînements de « coups » qui sont objectivement organisés comme des stratégies sans être le produit d'une véritable intention stratégique — ce qui supposerait au moins qu'ils soient appréhendés comme une stratégie parmi d'autres possibles [15]. Si chacun des moments de la séquence d'actions ordonnées et orientées qui constituent les stratégies objectives peut paraître déterminé par l'anticipation de l'avenir et en particulier de *ses propres conséquences* (ce qui justifie l'emploi du concept de stratégie), c'est que les pratiques qu'engendre l'habitus et qui sont commandées par les conditions passées de la production de leur principe générateur sont d'avance adaptées aux conditions objectives toutes les fois que les conditions dans lesquelles l'habitus fonctionne sont demeurées identiques — ou semblables — aux conditions dans lesquelles il s'est constitué, l'ajustement aux conditions objectives parfaitement et immédiatement réussi procurant l'illusion la plus complète de la finalité ou, *ce qui revient au même*, du mécanisme autoréglé.

La présence du passé dans cette sorte de fausse anticipation de l'avenir qu'opère l'habitus ne se voit jamais aussi bien, paradoxalement, que lorsque le sens de l'avenir probable se trouve démenti et que des dispositions mal ajustées aux chances objectives en raison d'un effet d'hystérésis (c'est l'exemple de Don Quichotte, cher à Marx) reçoivent des sanctions négatives parce que l'environnement auquel elles s'affrontent réellement est trop éloigné de celui auquel elles sont objectivement ajustées [16]. En effet, la rémanence, sous

un groupe de plusieurs centaines de classes d'acteurs, les « épisodes » que la science aurait à traiter. (Cf. M. Harris, *The Nature of Cultural Things*, New York, Random House, 1964, p. 74-75.)

15. Les stratégies les plus rentables sont le plus souvent celles que produit, en deçà de tout calcul et dans l'illusion de la sincérité la plus « authentique », un habitus objectivement ajusté aux structures objectives : ces stratégies sans calcul stratégique procurent à ceux dont on peut à peine dire qu'ils en sont les auteurs un profit secondaire d'importance, l'approbation sociale qui est assurée à l'apparence du désintéressement.

16. Les conflits de génération opposent, non point des classes d'âge séparées par des propriétés de nature, mais des habitus produits selon des *modes de génération* différents, c'est-à-dire par des conditions d'existence qui, en imposant des définitions différentes de l'impossible, du possible et du probable, donnent à éprouver aux uns comme naturelles ou raisonnables des pratiques ou des aspirations que les autres ressentent comme impensables ou scandaleuses, et inversement.

la forme de l'habitus, de l'effet des conditionnements primaires rend raison aussi et aussi bien des cas où les dispositions fonctionnent *à contretemps* et où les pratiques sont objectivement inadaptées aux conditions présentes parce qu'objectivement ajustées à des conditions révolues ou abolies. La tendance à persévérer dans leur être que les groupes doivent, entre autres raisons, au fait que les agents qui les composent sont dotés de dispositions durables, capables de survivre aux conditions économiques et sociales de leur propre production, peut être au principe de l'inadaptation aussi bien que de l'adaptation, de la révolte aussi bien que de la résignation.

Il suffit d'évoquer d'autres formes possibles de la relation entre les dispositions et les conditions pour voir dans l'ajustement anticipé de l'habitus aux conditions objectives un « cas particulier du possible » et éviter ainsi d'*universaliser* inconsciemment le modèle de la relation quasi circulaire de reproduction quasi parfaite qui ne vaut complètement que dans le cas où les conditions de production de l'habitus et les conditions de son fonctionnement sont identiques ou homothétiques. Dans ce cas particulier, les dispositions durablement inculquées par les conditions objectives et par une action pédagogique tendanciellement ajustée à ces conditions tendent à engendrer des pratiques objectivement compatibles avec ces conditions et des attentes d'avance adaptées à leurs exigences objectives (*amor fati* [17]). En conséquence, elles tendent à assurer, en dehors de tout calcul rationnel et de toute estimation consciente des chances de réussite, la correspondance immédiate entre la probabilité *a priori* ou *ex ante* qui est accordée à un événement (avec ou sans accompagnement d'expériences subjectives telles qu'espérances, attentes, craintes, etc.) et la probabilité *a posteriori* ou *ex post* qui peut

17. On trouve dans la littérature psychologique quelques exemples de tentatives pour vérifier directement cette relation (cf. E. Brunswik, « Systematic and representative design of psychological experiments », in J. Neymen (ed.), *Proceedings of the Berkeley Symposium on Mathematical Statistics and Probability*, Berkeley, Univ. of California Press, 1949, p. 143-202 ; M. G. Preston and P. Baratta, « An experimental study of the action-value of an uncertain income », *American Journal of Psychology* (61), 1948, p. 183-193 ; F. Attneave, « Psychological Probability as a Function of Experienced Frequency », *Journal of Experimental Psychology*, 46 (2), 1953, p. 81-86).

être établie à partir de l'expérience passée ; elles permettent ainsi de comprendre que les modèles économiques fondés sur le postulat (tacite) qu'il existe une « relation de causalité intelligible », comme dit Max Weber, entre les chances génériques (« typiques »), « existant objectivement en moyenne », et les « attentes subjectives [18] » — et, par exemple, entre les investissements ou la propension à investir et le taux de profit escompté ou réellement obtenu dans le passé — rendent raison assez exactement de pratiques qui n'ont pas la connaissance des chances objectives pour principe.

En rappelant que l'action rationnelle, orientée « judicieusement » d'après ce qui est « objectivement valable [19] », est celle qui « se serait déroulée si les acteurs avaient eu connaissance de toutes les circonstances et de toutes les intentions des particuliers [20] », c'est-à-dire de ce qui est « valable aux yeux du savant », seul en mesure de construire par le calcul le système des chances objectives auxquelles devrait s'ajuster une action accomplie en parfaite connaissance de cause, Max Weber fait voir clairement que le modèle pur de l'action rationnelle ne peut être considéré comme une description anthropologique de la pratique. Et pas seulement parce que les agents réels ne détiennent que par exception l'*information complète* et l'art de l'apprécier que supposerait une action rationnelle. En dehors du cas exceptionnel où se trouvent réunies les conditions (économiques et culturelles) de l'action rationnelle orientée par la connaissance des profits susceptibles d'être assurés par les différents marchés, les pratiques dépendent non des chances moyennes de profit, notion abstraite et irréelle, qui n'existe que par le calcul, mais des chances spécifiques que possède un agent singulier ou une classe d'agents en fonction de son capital entendu, sous le rapport considéré ici, comme instrument d'appropriation des chances théoriquement offertes à tous.

> La théorie économique qui ne connaît que les « réponses » rationnelles d'un agent indéterminé et interchangeable à des « occasions potentielles » (*responses to potential opportunities*) ou, plus précisément, à des chances moyennes (comme les « taux de profit moyens » assurés par les différents marchés) convertit la loi immanente de l'économie en norme universelle de la pratique économique convenable : elle dissimule par là que l'habitus « rationnel » qui est la condition d'une pratique économique conforme est le produit d'une condition économique particulière, celle que définit la possession du capital économique et culturel nécessaire pour saisir effectivement les « occasions potentielles » formellement offertes à tous ; et aussi que les mêmes dispositions, en adaptant les plus démunis économiquement et culturellement à la condition spécifique dont elles sont le produit et en contribuant du même coup à rendre improbable ou impossible leur adaptation aux exigences génériques du cosmos économique (en fait de calcul ou de prévision, par exemple), les portent à accepter les sanctions négatives résultant de cette inadaptation, c'est-à-dire leur condition défavorisée. Bref, l'art d'estimer et de saisir les chances, l'aptitude à devancer l'avenir par une sorte d'induction pratique ou même à jouer le possible contre le probable par un risque calculé, sont autant de dispositions qui ne peuvent être acquises que sous certaines conditions, c'est-à-dire dans certaines conditions sociales. Comme la propension à investir ou l'esprit d'entreprise, l'information économique est fonction du pouvoir sur l'économie : cela parce que la propension à l'acquérir dépend des chances d'utilisation réussie et que les chances de l'acquérir dépendent des chances de l'utiliser avec succès ; et aussi parce que, loin d'être une simple capacité technique acquise dans certaines conditions, la compétence économique, comme toute compétence (linguistique, politique, etc.), est un pouvoir tacitement reconnu à ceux qui ont un pouvoir sur l'économie ou, le mot le dit, une sorte d'attribut statutaire.

18. Cf. M. Weber, *Essais sur la théorie de la science,* trad. J. Freund, Paris, Plon, 1965, p. 348.
19. M. Weber, *op. cit.,* p. 335-336.
20. M. Weber, *Economie et société,* Paris, Plon, 1967, t. I, p. 6.

C'est seulement dans l'expérience imaginaire (celle du conte, par exemple), qui neutralise le sens des réalités sociales, que le monde social revêt la forme d'un univers de possibles également possibles pour tout sujet possible. Les agents se déterminent par rapport à des *indices concrets* de l'accessible et de l'inaccessible, du « pour nous » et du « pas pour nous », division aussi fondamentale et aussi fondamentalement reconnue que celle qui sépare le sacré et le profane. Les *droits de préemption sur le futur* que définit le droit et

le monopole de certains possibles qu'il assure ne sont que *la forme explicitement garantie* de tout cet ensemble de *chances appropriées* par où les rapports de force présents se projettent sur l'avenir, commandant en retour les dispositions présentes, et en particulier les dispositions à l'égard de l'avenir. En fait, le rapport pratique qu'un agent particulier entretient avec l'avenir et qui commande sa pratique présente se définit dans la relation entre d'un côté son habitus et en particulier des structures temporelles et des dispositions à l'égard de l'avenir qui se sont constituées dans la durée d'une relation particulière à un univers particulier de probables, et d'autre part un état déterminé des chances qui lui sont objectivement accordées par le monde social. *Le rapport aux possibles est un rapport aux pouvoirs* ; et le sens de l'avenir probable se constitue dans la relation prolongée à un monde structuré selon la catégorie du possible (pour nous) et de l'impossible (pour nous), de ce qui est d'avance approprié par d'autres et à d'autres et de ce à quoi on est d'avance assigné. Principe d'une perception sélective des indices propres à le confirmer et à le renforcer plutôt qu'à le transformer et matrice génératrice de réponses d'avance adaptées à toutes les conditions objectives identiques ou homologues aux conditions (passées) de sa production, l'habitus se détermine en fonction d'un avenir probable qu'il devance et qu'il contribue à faire advenir parce qu'il le lit directement dans *le présent du monde présumé,* le seul qu'il puisse jamais connaître [21]. Par là, il est au fondement de ce que Marx appelle la « demande effective [22] » (par opposition à la « demande sans effet », fondée sur le besoin et le désir), rapport réaliste aux possibles qui trouve son fondement et du même coup ses limites dans le *pouvoir* et qui, en tant que disposition incluant la référence à ses conditions (sociales) d'acquisition et de réali-

21. Exemple limite d'une telle anticipation, l'émotion est une présentification hallucinée de l'*à venir* qui, comme en témoignent les réactions corporelles, tout à fait identiques à celles de la situation réelle, porte à vivre comme déjà présent, ou même déjà passé, donc nécessaire, inévitable — « je suis mort », « je suis foutu », etc. — un avenir encore suspendu, en suspens.

22. K. Marx, « Ebauche d'une critique de l'économie politique », in *Œuvres, Economie,* II, Paris, Gallimard, 1968 (Pléiade), p. 117.

sation, tend à s'ajuster aux chances objectives de la satisfaction du besoin ou du désir, inclinant à vivre « selon ses goûts », c'est-à-dire « conformément à sa condition », comme dit la maxime thomiste, et à se rendre ainsi complice des processus qui tendent à réaliser le probable.

chapitre 4
la croyance et le corps

Visée quasi corporelle du monde qui ne suppose aucune représentation ni du corps ni du monde, et moins encore de leur relation, immanence au monde par où le monde impose son imminence, choses à faire ou à dire, qui commandent directement le geste ou la parole, le sens pratique oriente des « choix » qui pour n'être pas délibérés n'en sont pas moins systématiques, et qui, sans être ordonnés et organisés par rapport à une fin, n'en sont pas moins porteurs d'une sorte de finalité rétrospective. Forme particulièrement exemplaire du sens pratique comme ajustement anticipé aux exigences d'un champ, ce que le langage sportif appelle le « sens du jeu » (comme « sens du placement », art d' « anticiper », etc.) donne une idée assez exacte de la rencontre quasi miraculeuse entre l'habitus et un champ, entre l'histoire incorporée et l'histoire objectivée, qui rend possible l'*anticipation* quasi parfaite de l'avenir inscrit dans toutes les configurations concrètes d'un espace de jeu. Produit de l'expérience du jeu, donc des structures objectives de l'espace de jeu, le sens du jeu est ce qui fait que le jeu a un sens subjectif, c'est-à-dire une signification et une raison d'être, mais aussi une direction, une orientation, un à-venir, pour ceux qui y participent et qui en reconnaissent par là même les enjeux (c'est l'*illusio* au sens d'*investissement* dans le jeu et les enjeux, d'*intérêt* pour le jeu, d'adhésion aux présupposés — *doxa* — du jeu). Et aussi un sens objectif, du fait que le sens de l'avenir probable que donne la maîtrise pratique des régularités spécifiques qui sont constitutives de l'économie d'un champ est le principe de pratiques *sensées*, c'est-à-dire liées par une relation intelligible aux conditions de leur effectuation, et aussi entre elles, donc immédiatement dotées de sens et de raison d'être pour tout individu doté du sens du jeu (d'où l'effet de validation consensuelle qui fonde la croyance collective dans le jeu et ses fétiches). C'est parce que l'appartenance native à un champ implique le sens du jeu comme art d'anticiper pratiquement

l'à-venir inclus dans le présent que tout ce qui s'y passe paraît sensé, c'est-à-dire doté de sens et objectivement orienté dans une direction judicieuse. Et, de fait, il suffit de suspendre l'adhésion au jeu qu'implique le sens du jeu pour jeter dans l'absurdité le monde et les actions qui s'y accomplissent et pour faire surgir des questions sur le sens du monde et de l'existence qu'on ne pose jamais quand on est pris au jeu, pris par le jeu, questions d'esthète enfermé dans l'instant ou de spectateur désœuvré : c'est exactement l'effet que produit le roman lorsqu'il se veut miroir, contemplation pure, et que, pulvérisant les actions en une série d'instantanés, détruisant le dessein, l'intention qui, comme le fil d'un discours, unifierait la représentation, il réduit les actes et les acteurs à l'absurde, à la façon de ces danseurs que l'on voit gesticuler derrière une porte vitrée sans entendre la musique dans tel roman de Virginia Woolf [1]. Quand il s'agit de jeu, le champ (c'est-à-dire l'espace de jeu, les règles du jeu, les enjeux, etc.) se donne clairement pour ce qu'il est, une construction sociale arbitraire et artificielle, un artefact qui se rappelle comme tel dans tout ce qui définit son *autonomie,* règles explicites et spécifiques, espace et temps strictement délimités et extraordinaires ; et l'entrée dans le jeu prend la forme d'un quasi-contrat qui est parfois explicitement évoqué (serment olympique, appel au *fair-play* et, surtout, présence d'un arbitre) ou expressément rappelé à ceux qui « se prennent au jeu » au point d'oublier qu'il s'agit d'un jeu (« ce n'est qu'un jeu »). Au contraire, dans le cas des champs sociaux qui, étant le produit d'un long et lent processus d'autonomisation, sont, si l'on peut dire, des jeux en soi et non pour soi, on n'entre pas dans le jeu par un acte conscient, on naît dans le jeu, avec le jeu, et le rapport de croyance, d'*illusio*, d'investissement est d'autant plus total, inconditionnel, qu'il s'ignore comme tel. Le mot de Claudel, « connaître, c'est naître avec », s'applique ici à plein, et le long processus dialectique, souvent décrit comme « vocation », par lequel « on se fait » à ce par quoi on est fait et on « choisit » ce par quoi on est « choisi », et au terme duquel les différents champs s'assurent les agents dotés de l'habitus nécessaire à

1. Cf. M. Chastaing, *La philosophie de Virginia Woolf,* Paris, P. U. F., 1951, p. 157-159.

leur bon fonctionnement, est à peu près à l'apprentissage d'un jeu ce que l'acquisition de la langue maternelle est à l'apprentissage d'une langue étrangère : dans ce dernier cas, c'est une disposition déjà constituée qui s'affronte à une langue *perçue comme telle*, c'est-à-dire comme un jeu arbitraire, explicitement constitué comme tel sous forme de grammaires, de règles, d'exercices, et expressément enseigné par des institutions expressément aménagées à cette fin ; dans le cas de l'apprentissage primaire, au contraire, on apprend en même temps à parler le langage (qui ne se présente jamais qu'en acte, dans la parole propre ou autre) et à penser *dans* ce langage (plutôt qu'*avec* ce langage). L'ignorance de tout ce qui est tacitement accordé à travers l'*investissement* dans le champ et l'*intérêt* que l'on a à son existence même et à sa perpétuation, à tout ce qui s'y joue, et l'inconscience des présupposés impensés que le jeu produit et reproduit sans cesse, reproduisant ainsi les conditions de sa propre perpétuation, sont d'autant plus totales que l'entrée dans le jeu et les apprentissages associés se sont effectués de manière plus insensible et plus ancienne, la limite étant bien sûr de naître dans le jeu, de naître avec le jeu.

La *croyance* est donc constitutive de l'appartenance à un champ. Dans sa forme la plus accomplie, donc la plus *naïve*, c'est-à-dire dans le cas de l'appartenance natale, indigène, originaire, elle s'oppose diamétralement à la « foi pragmatique » dont parle Kant dans la *Critique de la raison pure*, adhésion décisoirement accordée, pour les besoins de l'action, à une proposition incertaine (selon le paradigme cartésien des voyageurs égarés en forêt qui se tiennent à une décision arbitraire). La foi pratique est le droit d'entrée qu'imposent tacitement tous les champs, non seulement en sanctionnant et en excluant ceux qui détruisent le jeu, mais en faisant en sorte, pratiquement, que les opérations de sélection et de formation des nouveaux entrants (rites de passage, examens, etc.) soient de nature à obtenir qu'ils accordent aux présupposés fondamentaux du champ l'adhésion indiscutée, préréflexive, naïve, native, qui définit la doxa comme croyance originaire [2]. Les actes de reconnais-

2. Le terme d'*obsequium* qu'employait Spinoza pour désigner cette « volonté constante », produite par le conditionnement, par lequel « l'Etat nous façonne à son usage et qui lui permet de se conserver » (A. Matheron,

sance innombrables qui sont la monnaie de l'adhésion constitutive de l'appartenance et où s'engendre continûment la méconnaissance collective sont à la fois la condition et le produit du fonctionnement du champ et représentent donc autant d'*investissements* dans l'entreprise collective de création du capital symbolique qui ne peut s'accomplir que moyennant que la logique du fonctionnement du champ comme tel reste méconnue. On comprend que l'on n'entre pas dans ce cercle magique par une décision instantanée de la volonté mais seulement par la naissance ou par un lent processus de cooptation et d'initiation qui équivaut à une seconde naissance.

On ne peut *vivre* réellement la croyance associée à des conditions d'existence profondément différentes, c'est-à-dire à d'autres jeux et à d'autres enjeux, et moins encore donner à d'autres le moyen de la revivre par la seule vertu du discours. Il est juste de dire en ce cas, comme on fait parfois devant l'évidence de l'ajustement réussi à des conditions d'existence perçues comme intolérables : « il faut y être né ». Tous les efforts des ethnologues pour s'ensorceler ou s'enchanter des sorcelleries ou des mythologies des autres n'ont d'intérêt, pour si généreux qu'ils soient parfois, que de réaliser, dans leur volontarisme, toutes les antinomies de la décision de croire, qui font de la foi décisoire une création continue de la mauvaise foi et du double jeu (ou je). Ceux qui veulent croire de la croyance des autres se condamnent à ne ressaisir ni la vérité objective ni l'expérience subjective de la croyance : ils ne savent ni profiter de leur *exclusion* pour constituer comme tel le champ où s'engendre la croyance et que l'appartenance interdit d'objectiver, constituant ainsi les conditions de la croyance, ni tirer parti de

Individu et société chez Spinoza, Paris, Ed. de Minuit, 1969, p. 349), pourrait être réservé pour désigner les témoignages publics de *reconnaissance* que tout groupe exige de ses membres (particulièrement dans les opérations de cooptation), c'est-à-dire les tributs symboliques attendus des individus dans les échanges qui s'établissent en tout groupe entre les individus et le groupe : parce que, comme dans le don, l'échange est à lui-même sa fin, l'hommage que réclame le groupe se réduit généralement à des riens, c'est-à-dire à des rituels symboliques (rites de passage, cérémonials de politesse, etc.), à des formalités et à des formalismes dont l'accomplissement « ne coûte rien » et qui paraissent si « naturellement » exigibles (« c'est la moindre des choses... », « ça ne lui coûterait pas cher de... ») que l'abstention a valeur de défi.

leur appartenance à d'autres champs, comme le champ de la science, pour objectiver les jeux où s'engendrent leurs propres croyances, leurs propres investissements et s'approprier réellement, par cette objectivation participante, les expériences équivalentes de celles qu'ils ont à décrire, donc les instruments indispensables pour donner une juste description des unes et des autres[3].

La croyance pratique n'est pas un « état d'âme » ou, moins encore, une sorte d'adhésion décisoire à un corps de dogmes et de doctrines instituées (« les croyances »), mais, si l'on permet l'expression, un *état de corps.* La doxa originaire est cette relation d'adhésion immédiate qui s'établit dans la pratique entre un habitus et le champ auquel il est accordé, cette expérience muette du monde comme allant de soi que procure le sens pratique. La croyance en actes, inculquée par les apprentisages primaires qui, selon une logique typiquement pascalienne, traitent le corps comme un pense-bête, comme un automate « qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense » en même temps que comme un dépôt où sont conservées les valeurs les plus précieuses, est la forme par excellence de cette sorte de « pensée aveugle ou encore symbolique » (*cogitatio caeca vel symbolica*) dont parle Leibniz en pensant d'abord à l'algèbre[4] et qui est le produit de dispositions quasi corporelles, schèmes opératoires, analogues au rythme d'un vers dont on a perdu les mots, ou au fil d'un discours qui s'improvise, procédés transposables, tours, trucs, coups ou astuces engendrant par la vertu du transfert d'innombrables métaphores pratiques, sans doute à peu près

3. L'ethnologue parlerait beaucoup mieux des croyances et des rites des autres s'il commençait par se rendre maître et possesseur de ses rites et de ses croyances propres, qu'il s'agisse de ceux qui sont enfouis dans les plis de son corps et les tours de son langage ou de ceux qui hantent sa pratique scientifique elle-même, ses notes prophylactiques, ses préfaces propitiatoires ou ses références d'exorcisme, sans parler de son culte des *founding fathers* et autres ancêtres éponymes, et où se rappellerait au moins que les enjeux du dehors les plus parfaitement dérisoires peuvent sous certaines conditions devenir des questions de vie ou de mort.

4. « Ce genre de pensée que j'ai l'habitude d'appeler *aveugle* ou encore *symbolique* nous sert en algèbre, en arithmétique et même presque partout » (Leibniz, Meditationes de cognitione, veritate et ideis, *Opuscula philosophica selecta,* Paris, Boivin, 1939, p. 3).

aussi « vides de perception et de sentiments [5] » que les « pensées sourdes » de l'algébriste. Le sens pratique, nécessité sociale devenue nature, convertie en schèmes moteurs et en automatismes corporels, est ce qui fait que les pratiques, dans et par ce qui en elles reste obscur aux yeux de leurs producteurs et par où se trahissent les principes transsubjectifs de leur production, sont *sensées*, c'est-à-dire habitées par un sens commun. C'est parce que les agents ne savent jamais complètement ce qu'ils font que ce qu'ils font a plus de sens qu'ils ne le savent.

Tous les ordres sociaux tirent systématiquement parti de la disposition du corps et du langage à fonctionner comme dépôts de pensées différées, qui pourront être déclenchées à distance et à retardement, par le simple fait de replacer le corps dans une posture globale propre à *évoquer* les sentiments et les pensées qui lui sont associés, dans un de ces états inducteurs du corps qui, comme le savent les comédiens, font surgir des états d'âme. C'est ainsi que l'attention portée à la *mise en scène* dans les grandes cérémonies collectives s'inspire non seulement du souci (évident par exemple dans l'appareil des fêtes baroques) de donner une représentation solennelle du groupe mais aussi, comme le montrent tant d'usages de la danse et du chant, de l'intention sans doute plus obscure d'ordonner les pensées et de *suggérer* les sentiments à travers l'ordonnance rigoureuse des pratiques, la disposition réglée des corps, et en particulier de l'expression corporelle de l'affection, rires ou larmes. L'efficacité symbolique pourrait trouver son principe dans le pouvoir que donne sur les autres, et spécialement sur leur corps et leur croyance, la capacité collectivement reconnue d'agir, par des moyens très divers, sur les montages verbo-moteurs les plus profondément enfouis, soit pour les neutraliser, soit pour les réactiver en les faisant fonctionner mimétiquement.

5. Leibniz, *Nouveaux Essais*, II, chap. XXI, § 34 (Ed. Janet, I, p. 163). « Quelle nécessité y a-t-il, disait encore Leibniz, qu'on sache toujours comment on fait ce qu'on fait ? Les sels, les métaux, les plantes, les animaux, et mille autre corps animés ou inanimés savent-ils comment se fait ce qu'ils font, et ont-ils besoin de le savoir ? Faut-il qu'une goutte d'huile ou de graisse entende la géométrie pour s'arrondir à la surface de l'eau ? » (Leibniz, *Théodicée*, Ed. Janet, I, p. 401).

On pourrait, déformant le mot de Proust, dire que les jambes, les bras sont pleins d'impératifs engourdis. Et l'on n'en finirait pas d'énumérer les valeurs faites corps, par la transsubstantiation qu'opère la persuasion clandestine d'une pédagogie implicite, capable d'inculquer toute une cosmologie, une éthique, une métaphysique, une politique, à travers des injonctions aussi insignifiantes que « tiens-toi droit » ou « ne tiens pas ton couteau de la main gauche » et d'inscrire dans les détails en apparence les plus insignifiants de la *tenue*, du *maintien* ou des *manières* corporelles et verbales les principes fondamentaux de l'arbitraire culturel, ainsi placés hors des prises de la conscience et de l'explicitation. La logique du transfert de schèmes qui fait de chaque technique du corps une sorte de *pars totalis*, prédisposée à fonctionner selon le paralogisme *pars pro toto*, donc à évoquer à tout moment tout le système dont elle fait partie, confère une portée générale aux observances en apparence les plus circonscrites et circonstancielles. La ruse de la raison pédagogique réside précisément dans le fait d'extorquer l'essentiel sous apparence d'exiger l'insignifiant, comme le respect des formes et les formes de respect qui constituent la manifestation la plus visible et en même temps la plus « naturelle » de la soumission à l'ordre établi, ou les concessions de la *politesse*, qui enferment toujours des concessions *politiques* [6].

L'hexis corporelle est la mythologie politique réalisée, *incorporée*, devenue disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et, par là, de *sentir* et de *penser*. L'opposition entre le masculin et le féminin se réalise dans la manière de *se tenir*, de porter le corps, de se comporter sous la forme de l'opposition entre le droit et le courbe (ou le courbé), entre la fermeté, la droiture, la franchise (qui regarde en face et fait front et qui porte son regard ou ses

6. Ainsi, la maîtrise pratique de ce que l'on appelle les règles de politesse et, en particulier, l'art d'ajuster chacune des formules disponibles (par exemple, à la fin d'une lettre) aux différentes classes de destinataires possibles supposent la maîtrise implicite, donc la reconnaissance, d'un ensemble d'oppositions constitutives de l'axiomatique implicite d'un ordre politique déterminé : oppositions entre les hommes et les femmes, entre les plus jeunes et les plus âgés, entre le personnel, ou le privé, et l'impersonnel — avec les lettres administratives ou d'affaires — et enfin entre les supérieurs, les égaux et les inférieurs.

coups droit au but) et, de l'autre côté, la retenue, la réserve, la souplesse. Comme en témoigne le fait que la plupart des mots qui désignent des postures corporelles évoquent des vertus et des états d'âme, ces deux rapports au corps sont gros de deux rapports aux autres, au temps et au monde et, par là, de deux systèmes de valeurs. « Le Kabyle est comme la bruyère, il aime mieux casser que plier. » Le pas de l'homme d'honneur est décidé et résolu ; sa démarche, celle de quelqu'un qui sait où il va et qui sait qu'il y sera à temps, quels que soient les obstacles, s'oppose par sa détermination à la démarche hésitante (*thikli thamahmahth*) qui annonce l'irrésolution, la promesse hésitante (*awal amahmah*), la peur de s'engager (que l'on attend au contraire de la femme) et l'impuissance à tenir ses engagements (*mesuré*, il s'oppose aussi bien à la précipitation de celui qui « fait de grandes enjambées », comme un « danseur », qu'à la lenteur de celui qui « traîne »). Les mêmes oppositions se retrouvent dans la manière de manger : dans la manière de tenir la bouche d'abord, l'homme étant tenu de manger avec toute la bouche, franchement, et non, comme les femmes, *du bout des lèvres*, c'est-à-dire à moitié, avec réserve, avec retenue, mais aussi de manière dissimulée, hypocrite (toutes les « *vertus* » *dominées* étant ambiguës, comme les mots mêmes qui les désignent et qui, comme elles, sont toujours prêts à tourner à mal) ; dans le rythme ensuite, l'homme d'honneur ne devant manger ni trop vite, avec gloutonnerie et avidité, ni trop lentement, deux façons de céder à la nature. L'homme viril qui va droit au but, sans détours, est aussi celui qui, excluant les regards, les mots, les gestes, les coups tors et retors, fait front et regarde au visage celui qu'il veut accueillir ou vers qui il se dirige ; toujours en alerte, parce que toujours menacé, il ne laisse rien échapper de ce qui se passe autour de lui, un regard perdu en l'air ou rivé au sol étant le fait d'un homme irresponsable, qui n'a rien à craindre parce qu'il est dépourvu de poids au sein de son groupe. Au contraire, on attend de la femme bien élevée, celle qui ne commet aucune inconvenance « ni avec sa tête, ni avec ses mains, ni avec ses pieds », qu'elle aille légèrement courbée, les yeux baissés, se gardant de tout geste, de tout mouvement déplacé du corps, de la tête ou des bras, évitant de regarder rien d'autre que l'endroit où elle posera le pied, surtout s'il

arrive qu'elle doive passer devant l'assemblée des hommes ; sa démarche doit éviter le déhanchement trop marqué que l'on obtient en appuyant fortement sur le pied ; elle doit toujours être ceinte de la *thimeh'remth*, pièce d'étoffe rectangulaire à rayures jaunes, rouges et noires qui se porte pardessus la robe, et veiller à ce que son fichu ne vienne pas à se dénouer, laissant voir sa chevelure. Bref, la vertu proprement féminine, *lah'ia*, pudeur, retenue, réserve, oriente tout le corps féminin vers le bas, vers la terre, vers l'intérieur, vers la maison, tandis que l'excellence masculine, le *nif*, s'affirme dans le mouvement vers le haut, vers le dehors, vers les autres hommes.

Pour rendre raison complètement de cette seule dimension des usages masculin et féminin du corps propre, il faudrait évoquer toute la division du travail entre les sexes et aussi la division du travail sexuel. Mais on s'en tiendra à un exemple, celui de la division des tâches dans la cueillette des olives, qui suffit à montrer que les systèmes d'oppositions que l'on aurait tort de décrire comme des systèmes de valeurs (le discours des informateurs leur accorde l'évidence performative de l'arbitraire naturalisé : l'homme fait ceci — attache les bêtes —, la femme fait cela) tiennent leur efficacité symbolique de leur retraduction pratique dans des gestes qui vont de soi, comme celui de la femme qui tend à l'homme le tabouret ou qui marche à quelques pas derrière lui. Ici, l'opposition entre le droit et le courbe, entre le raide et le souple prend la forme de la distinction entre l'homme droit et dressé qui fait tomber (avec la gaule) et de la femme, courbée, qui ramasse : ce principe pratique, c'est-à-dire inséparablement logique et axiologique, qui s'énonce souvent de manière explicite — « la femme ramasse ce que l'homme a fait tomber à terre » — se combine avec l'opposition du grand et du petit pour laisser à la femme les tâches à la fois basses, inférieures, demandant soumission et souplesse, et minutieuses, mais aussi mesquines (« le lion ne ramasse pas les fourmis ») comme le ramassage des brindilles de bois qui ont été coupées par l'homme (chargé de tout ce qui est discontinu ou produit la discontinuité). On voit au passage comment une telle logique tend à produire sa propre confirmation, en suscitant la « vocation » pour les tâches auxquelles on est voué, *amor fati* qui renforce la croyance dans le sys-

tème de classement en vigueur, en le faisant apparaître comme fondé dans la réalité — *ce qu'il est en fait*, puisqu'il contribue à produire cette réalité et que les rapports sociaux incorporés se présentent avec toutes les apparences de la nature —, et cela pas seulement aux yeux de ceux que sert le système de classement dominant.

Qualifier socialement les propriétés et les mouvements du corps, c'est à la fois naturaliser les choix sociaux les plus fondamentaux et constituer le corps, avec ses propriétés et ses déplacements, en opérateur analogique instaurant toutes sortes d'équivalences pratiques entre les différentes divisions du monde social, divisions entre les sexes, entre les classes d'âge et entre les classes sociales ou, plus exactement, entre les significations et les valeurs associées aux individus occupant des positions pratiquement équivalentes dans les espaces déterminés par ces divisions. Tout permet de supposer en particulier que les déterminations sociales attachées à une position déterminée dans l'espace social tendent à façonner, à travers le rapport au corps propre, les dispositions constitutives de l'identité sexuelle (comme la démarche, la manière de parler, etc.) et, sans doute aussi, les dispositions sexuelles elles-mêmes [7].

Autrement dit, surcharger de significations et de valeurs sociales les actes élémentaires de la gymnastique corporelle (aller vers le haut ou vers le bas, vers l'avant ou vers l'arrière, etc.) et, tout spécialement, l'aspect proprement sexuel, donc biologiquement préconstruit, de cette gymnastique (pénétrer ou être pénétré, avoir le dessus ou le dessous, etc.), c'est inculquer le *sens des équivalences entre l'espace physique et l'espace social* et entre les déplacements (par exemple l'ascension ou la chute) dans ces deux espaces et, par là, enraciner les structures les plus fondamentales d'un groupe dans les expériences originaires du corps qui, comme on le voit bien dans l'émotion, prend au sérieux les métaphores [8].

7. Ceci sans exclure que les déterminations proprement biologiques de l'identité sexuelle puissent contribuer à déterminer la position sociale (en favorisant par exemple des dispositions plus ou moins proches de la définition établie de l'excellence, donc, dans une société divisée en classes, plus ou moins favorables à l'ascension sociale).

8. A la manière de l'hystérie qui, selon Freud, « prend à la lettre l'expression parlée, ressentant comme réel le déchirement de cœur ou la gifle dont un interlocuteur parle métaphoriquement ».

C'est ainsi par exemple que l'opposition entre le droit et le courbe, dont on a vu la fonction dans la division incorporée du travail entre les sexes, est au principe de la plupart des *marques* de respect ou de mépris que la politesse utilise, en beaucoup de sociétés, pour symboliser des rapports de domination : d'un côté, on baisse ou courbe la tête ou le front en signe de confusion ou de soumission, on baisse les yeux, par humilité ou par timidité mais aussi par pudeur ou par honte, on regarde en dessous ou par-dessous, on se plie, on se couche, on se soumet, on s'incline, on s'abaisse, on fait des courbettes, des bassesses, des révérences, on se prosterne (devant un supérieur ou un dieu) ; à l'opposé, on regarde de haut, ou dans les yeux (le regard droit), on dresse, redresse, lève ou relève la tête ou le front, on refuse de courber la tête, on se dresse contre, on fait face (au sens de résister), on prend le dessus. Mouvements vers le haut, masculins, mouvements vers le bas, féminins, droiture contre souplesse, volonté d'avoir le dessus, de surmonter, contre soumission, les oppositions fondamentales de l'ordre social, tant entre dominants et dominés qu'entre dominants-dominants et dominants-dominés, sont toujours surdéterminées sexuellement, comme si le langage corporel de la domination et de la soumission sexuelles avait fourni au langage corporel et verbal de la domination et de la soumission sociales ses principes fondamentaux [9].

Du fait que les schèmes classificatoires à travers lesquels le corps est pratiquement appréhendé et apprécié sont toujours doublement fondés, dans la division sociale et dans la division sexuelle du travail, le rapport au corps se spécifie selon les sexes et selon la forme que revêt la division du travail entre les sexes en fonction de la position occupée dans la division sociale du travail : ainsi, la valeur de l'opposition entre le grand et le petit qui, comme nombre d'expériences l'ont montré, est un des principes fondamentaux de la perception que les agents ont de leur corps et aussi de tout leur rapport au corps, varie selon les sexes qui sont eux-mêmes pensés

9. L'opposition entre les sexes peut aussi s'organiser sur la base de l'opposition, intensément utilisée dans l'injure gestuelle ou verbale, entre le devant (du corps), lieu de la différence sexuelle, et le derrière, sexuellement indifférencié, potentiellement féminin, soumis.

selon cette opposition (la représentation dominante de la division du travail entre les sexes accordant à l'homme la position dominante, celle du protecteur, qui embrasse, entoure, enveloppe, surveille, regarde de haut, etc.) ; et l'opposition ainsi spécifiée reçoit à son tour des valeurs différentes selon les classes, c'est-à-dire selon la force et la rigueur avec laquelle l'opposition entre les sexes y est affirmée, dans les pratiques ou dans les discours (depuis l'alternative tranchée — être un « mec » ou une « tante » — jusqu'au continuum) et selon les formes que doit revêtir le compromis inévitable entre le corps réel et le corps légitime (avec les propriétés sexuelles que lui assigne chaque classe sociale) pour s'ajuster aux nécessités qui sont inscrites dans la condition de classe.

Dimension fondamentale de l'habitus qui est inséparable d'un rapport au langage et au temps, le rapport au corps ne se réduit pas à une « image du corps », représentation subjective (la psychologie parle à peu près indifféremment de *body image* ou de *body concept*) qui serait constituée pour l'essentiel à partir de la représentation du corps produite et renvoyée par les autres : on ne peut suivre la psychologie sociale lorsqu'elle situe la dialectique de l'incorporation au niveau des *représentations*, l'image du corps, *feed-back* descriptif et normatif renvoyé par le groupe (parents, pairs, etc.) engendrant l'image de soi (*self-image* ou *looking-glass self*), c'est-à-dire la représentation qu'un agent a de ses « effets » sociaux (séduction, charme, etc.) et qui implique un degré déterminé d'estime de soi (*self-esteem*). D'abord, parce que tous les schèmes de perception et d'appréciation dans lesquels un groupe dépose ses structures fondamentales et les schèmes d'expression grâce auxquels il leur assure un commencement d'objectivation et, par là, un renforcement, s'interposent dès l'origine entre l'individu et son corps : l'application des schèmes fondamentaux au corps propre, et en particulier aux parties du corps les plus pertinentes du point de vue de ces schèmes, est sans doute, du fait des investissements dont le corps est l'objet, une des occasions privilégiées de l'incorporation des schèmes [10]. Mais aussi et surtout parce que le

10. Outre tous les verdicts sociaux directement appliqués au corps propre ou au corps des autres qui, dotés de toute la violence arbitraire d'un arbitraire naturalisé, constituent la factivité corporelle comme destin (« elle est trop grande pour une fille » ou « pour un garçon, ce n'est pas grave » — d'avoir une cicatrice), ce sont tous les schèmes et toutes les réalisations des schèmes dans des classements sociaux ou des objets — outils, ornements, etc. — divisés en masculins ou féminins, riches — de luxe — ou pauvres, etc., qui parlent directement au corps, parfois par la taille ou la posture même que demande leur utilisation convenable, façonnant par là le rapport au corps, voire l'expérience du corps. C'est ainsi que dans un univers qui fait de l'opposition entre le grand (physiquement, mais aussi socialement, moralement) et le petit le principe fondamental de la différence entre les sexes, il n'est pas étonnant que, selon une observation de Seymour Fischer, les hommes tendent à se montrer insatisfaits des parties de leur corps qu'ils jugent « trop petites » tandis que les femmes portent plutôt leur critique vers les régions de leur corps qui leur paraissent « trop grandes ».

processus d'acquisition, *mimesis* (ou mimétisme) pratique qui, en tant que faire-semblant, impliquant un rapport global d'identification, n'a rien d'une *imitation* supposant l'effort conscient pour reproduire un acte, une parole ou un objet explicitement constitué en tant que modèle, et le processus de reproduction qui, en tant que réactivation pratique, s'oppose aussi bien à un souvenir qu'à un savoir, tendent à s'accomplir en deçà de la conscience et de l'expression, donc de la distance réflexive qu'elles supposent. Le corps croit en ce qu'il joue : il pleure s'il mime la tristesse. Il ne représente pas ce qu'il joue, il ne mémorise pas le passé, il *agit* le passé, ainsi annulé en tant que tel, il le revit [11]. Ce qui est appris par corps n'est pas quelque chose que l'on a, comme un savoir que l'on peut tenir devant soi, mais quelque chose que l'on est. Cela se voit particulièrement dans les sociétés sans écriture où le savoir hérité ne peut survivre qu'à l'état incorporé. Jamais détaché du corps qui le porte, il ne peut être restitué qu'au prix d'une sorte de gymnastique destinée à l'évoquer, *mimesis* qui, Platon le notait déjà, implique un investissement total et une profonde identification émotionnelle : comme l'observe Eric A. Havelock, à qui cette analyse est empruntée, le corps se trouve ainsi continûment mêlé à toutes les connaissances qu'il reproduit et qui n'ont jamais l'objectivité que donne l'objectivation dans l'écrit et la liberté par rapport au corps qu'elle assure [12].

11. On pourrait invoquer ici le Bergson de *Matière et mémoire* qui fournit, *en négatif*, des éléments importants pour une description de la logique propre de la pratique (par exemple, la « pantomine » et « les mots naissants » qui accompagnent le passé agi).

12. Cf. E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., Harvard U. P., 1963.

> Et l'on pourrait montrer que le passage d'un mode de conservation de la tradition fondé sur le seul discours oral à un mode d'accumulation fondé sur l'écriture et, au-delà, tout le processus de rationalisation que rend possible, entre autres choses, l'objectivation dans l'écrit, se sont accompagnés d'une transformation profonde de tout le rapport au corps ou, plus exactement, de l'usage qui est fait du corps dans la production et la reproduction des œuvres culturelles : cela se voit particulièrement bien dans le cas de la musique, où le processus de rationalisation tel que le décrit Max Weber a pour envers une véritable « désincarnation » de la production ou de la reproduction musicale (qui, la plupart du temps, ne sont pas distinctes), *un « désengagement » du corps* dont la plupart des musiques archaïques jouent comme d'un instrument total.

Aussi longtemps que le travail pédagogique n'est pas institué comme pratique spécifique et autonome et que c'est tout un groupe et tout un environnement symboliquement structuré qui exerce, sans agents spécialisés ni moments spécifiés, une action pédagogique anonyme et diffuse, l'essentiel du *modus operandi* qui définit la maîtrise pratique se transmet dans la pratique, à l'état pratique, sans accéder au niveau du discours. On ne mime pas des « modèles », mais les actions des autres. L'hexis corporelle parle immédiatement à la motricité, en tant que schéma postural qui est à la fois singulier et systématique, parce que solidaire de tout un système d'objets et chargé d'une foule de significations et de valeurs sociales. Mais, que les schèmes puissent aller de la pratique à la pratique sans passer par le discours et par la conscience, cela ne signifie pas que l'acquisition de l'habitus se réduise à un apprentissage mécanique par essais et erreurs. A la différence d'une suite incohérente de chiffres qui ne peut être apprise que par essais répétés, selon un progrès continu et prévisible, une série numérique s'acquiert plus facilement parce qu'elle enferme une structure qui dispense de retenir mécaniquement la totalité des nombres pris un à un : qu'il s'agisse de discours tels que dictons, proverbes, poèmes gnomiques, chants ou énigmes, d'objets tels que les outils, la maison ou le village ou encore de pratiques, jeux, joutes d'honneur, échanges de dons, rites, etc., le matériel qui se propose à l'apprentissage est le produit de l'application sys-

tématique d'un petit nombre de principes pratiquement cohérents et, dans sa redondance infinie, il livre la *raison* de toutes les séries sensibles qui sera appropriée sous forme d'un principe générateur de pratiques organisées selon la même raison [13].

> Les analyses expérimentales de l'apprentissage qui établissent que « la formation ou l'application d'un concept ne requiert pas la saisie consciente des éléments ou des rapports communs impliqués dans les exemples particuliers [14] » permettent de comprendre la dialectique de l'objectivation et de l'incorporation au terme de laquelle les objectivations systématiques de dispositions systématiques que sont les pratiques et les œuvres tendent à engendrer à leur tour des dispositions systématiques : en présence de séries de symboles — des caractères chinois (Hull) ou des dessins faisant varier simultanément la couleur, la nature et le nombre des objets représentés (Heidbreder) — distribués en classes affectées de noms arbitraires mais objectivement fondés, les sujets mêmes qui ne parviennent pas à exprimer le principe de classification atteignent des scores supérieurs à ceux qu'ils obtiendraient *s'ils devinaient au hasard,* témoignant par là qu'ils accèdent à une maîtrise pratique des schèmes classificatoires qui n'implique aucunement la maîtrise symbolique — c'est-à-dire la conscience et l'expression verbale — des procédures pratiquement employées. L'analyse de l'acquisition en milieu naturel d'un matériel structuré que propose Albert B. Lord, à partir de l'étude de la formation du *guslar,* barde yougoslave, s'accorde parfaitement avec les résultats de l'expérimentation : la maîtrise pratique de ce que l'on a appelé la « méthode formulaire », c'est-à-dire l'aptitude à improviser en combinant des « formules », séquences de mots « régulièrement employés dans les mêmes conditions métriques

13. Si les sociétés sans écriture semblent avoir une inclination particulière pour les jeux structuraux qui fascinent l'ethnologue, c'est souvent à des fins mnémotechniques : l'homologie remarquable entre la structure de la distribution des familles dans le village et la structure de la distribution des tombes dans le cimetière qui s'observe en Kabylie (Aït Hichem, Tizi Hibel) contribue évidemment à faciliter le repérage des tombes traditionnellement anonymes (aux principes structuraux, s'ajoutant des repères expressément transmis).

14. B. Berelson and G. A. Steiner, *Human Behavior,* New York, Harcourt, Brace and World, 1964, p. 193.

pour exprimer une idée déterminée [15] » s'acquiert par simple familiarisation, « à force d'entendre des poèmes [16] » et sans que les apprentis aient jamais conscience d'acquérir et, par suite, de manipuler telle ou telle formule ou tel ensemble de formules [17] ; les contraintes de rythme ou de métrique sont intériorisées en même temps que la mélodie et le sens sans jamais être perçues pour elles-mêmes.

Entre l'apprentissage par simple familiarisation, dans lequel l'apprenti acquiert insensiblement et inconsciemment les principes de l' « art » et de l'art de vivre, y compris ceux qui ne sont pas connus du producteur des pratiques ou des œuvres imitées, et la transmission explicite et expresse par prescription et préceptes, toute société prévoit des *exercices structuraux* tendant à transmettre telle ou telle forme de maîtrise pratique : dans le cas de la Kabylie, ce sont les énigmes et les joutes rituelles qui mettent à l'épreuve le « sens de la langue rituelle » et tous les jeux qui, souvent structurés selon la logique du pari, du défi ou du combat (lutte à deux ou par groupes, tir à la cible, etc.), demandent des garçons qu'ils mettent en œuvre sur le mode du « faire semblant » les schèmes générateurs des stratégies d'honneur [18] ; c'est la

15. A. B. Lord, *The Singer of the Tales,* Cambridge, Harvard U. P., 1960, p. 30.
16. A. B. Lord, *op. cit.,* p. 32.
17. A. B. Lord, *op. cit.,* p. 24.
18. Ainsi, dans le jeu de la *qochra,* que les enfants pratiquaient aux premiers jours du printemps (à Aïn Aghbel), la balle de liège (*qochra*) qu'on se dispute, qu'on se passe et qu'on défend est l'équivalent pratique de la femme : il faut tout à la fois et selon les cas, se défendre d'elle et la défendre contre ceux qui voudraient se l'approprier. Au début de la partie, alors que le meneur de jeu demande et redemande « de qui est-elle la fille ? », il ne se trouve aucun joueur pour en accepter délibérément la « paternité » et en assurer la protection : une fille affaiblit toujours le camp des hommes. Force est donc de tirer la balle au sort et de la recevoir éventuellement comme un destin : le joueur désigné doit en effet protéger la balle contre tous les autres, tout en s'efforçant de la transmettre à un autre joueur, mais seulement dans des conditions honorables et approuvées. Celui qu'il touche de sa crosse en lui disant « c'est ta fille » ne peut que se déclarer vaincu, à la façon de celui qui est momentanément l'obligé de la famille, d'un rang social souvent inférieur, dans laquelle il a pris femme. Tandis que le « père » souhaite le mariage qui le libère de sa garde et lui permet de rentrer dans le jeu, les prétendants recherchent la conduite de prestige, le rapt, coup de force sans contrepartie. Celui qui perd la partie est exclu du monde des hommes ; on noue la balle dans sa chemise, ce qui revient à le traiter comme une fille à qui on fait un enfant.

participation quotidienne aux échanges de dons et à leurs subtilités qu'assure aux jeunes garçons leur qualité de messagers et, tout spécialement, d'intermédiaires entre le monde féminin et le monde masculin ; c'est l'observation silencieuse des discussions de l'assemblée des hommes, avec leurs effets d'éloquence, leurs rituels, leurs stratégies, leurs stratégies rituelles et leurs utilisations stratégiques du rituel ; ce sont les interactions avec la parenté qui conduisent à jouer dans tous les sens les relations objectives de parenté au prix de *renversements* imposant au même qui se conduisait ici comme neveu de se conduire là comme oncle paternel et d'acquérir ainsi la maîtrise des schèmes de transformation permettant de passer des dispositions attachées à une position à celles qui conviennent à la position inverse ; ce sont les commutations lexicales et grammaticales (le *je* et le *tu* pouvant désigner la même personne selon la relation au locuteur) par où s'acquiert le sens de l'interchangeabilité des positions et de la réciprocité ainsi que des limites de l'une et de l'autre ; ce sont, plus profondément, les relations avec le père et la mère qui, par leur dissymétrie dans la complémentarité antagoniste, constituent une des occasions d'intérioriser inséparablement les schèmes de la *division sexuelle du travail* et de la *division du travail sexuel.*

Mais ce sont en fait toutes les actions accomplies dans un espace et un temps structurés qui se trouvent immédiatement qualifiées symboliquement et fonctionnent comme autant d'exercices structuraux à travers lesquels se constitue la maîtrise pratique des schèmes fondamentaux. Les disciplines sociales prennent la forme de disciplines temporelles et c'est tout l'ordre social qui s'impose au plus profond des dispositions corporelles au travers d'une manière particulière de régler l'usage du temps, la distribution dans le temps des activités collectives et individuelles et le rythme convenable pour les accomplir.

« Ne nous nourrissons-nous pas tous de la même galette (ou de la même orge) ? » « Ne nous levons-nous pas tous à la même heure ? » Ces formules communément employées pour réaffirmer la solidarité enferment une définition implicite de la vertu fondamentale, la conformité, dont l'envers est la volonté de se singulariser. Travailler quand les autres se reposent, demeurer à la maison quand les autres tra-

vaillent aux champs, aller par les routes quand elles sont désertes, traîner par les rues du village quand les autres dorment ou sont au marché, autant de conduites suspectes. « Il y a une heure pour chaque chose » et il importe de faire « chaque chose en son temps » (exactement : « chaque temps en son temps » — *kul waqth salwaqth-is*). Ainsi, un homme conscient de ses responsabilités doit être matinal : « Qui ne conclut pas ses affaires tôt le matin ne les concluera jamais [19]. » Se lever tôt pour sortir le bétail, pour aller à l'école coranique ou tout simplement pour être dehors avec les hommes, en même temps que les hommes, est un devoir d'honneur dont le respect est inculqué très tôt aux jeunes garçons. Celui qui sait partir à temps sera, comme il convient, à l'endroit voulu au moment convenable, sans avoir à se précipiter. On raille celui qui se hâte, qui court pour rattraper quelqu'un, qui, tant il met de précipitation dans son travail, risque de « maltraiter la terre ». Les travaux agricoles, *horia erga,* comme disaient les Grecs, sont définis autant dans leur rythme que dans leur moment [20]. Les tâches vitales, comme les labours et les semailles, incombent à ceux qui sont capables de traiter la terre avec le respect qu'elle mérite, d'aller à elle (*qabel*) d'un pas mesuré, comme à un partenaire qu'on veut accueillir et honorer. C'est ce que rappelle la légende (racontée par un *t'aleb* des Matmatas) de l'origine de l'orge et du blé. Adam était en train de semer du blé ; Eve vint lui apporter la galette. Elle vit Adam qui semait grain par grain, « ramenant de la terre » et invoquant Dieu à chaque grain. Elle lui fit reproche de *perdre son temps.* Profitant de ce que son mari était occupé à manger, elle se mit à semer le grain à la volée et sans invoquer le nom de Dieu. La récolte venue, Adam vit dans son champ d'étranges épis, fragiles, cassants, faibles comme la femme. Il appela cette plante (l'orge) *châir,* « faible [21] ». Contrôler le

19. Principe qui appartient à la magie autant qu'à la morale. On dit, par exemple : « *Leftar n-esbah' d-esbuh' n-erbah',* le petit-déjeuner au matin, c'est la première rencontre de bon augure » (*erbah',* réussir, prospérer).

20. Un des effets de la ritualisation des pratiques consiste précisément à leur assigner un temps — c'est-à-dire un moment, un tempo et une durée —, qui est relativement indépendant des nécessités externes, celles du climat, de la technique ou de l'économie, lui conférant ainsi cette sorte de nécessité arbitraire qui définit en propre l'arbitraire culturel.

21. L'opposition entre le blé, masculin, et l'orge, féminine, semble très généralement attestée. Ainsi, dans une devinette rapportée par Genevois, il est dit : « J'ai semé du *vert,* derrière la montagne ; je ne sais si ce sera du blé ou de l'orge — l'enfant dans le sein de sa mère ».

moment et surtout le tempo, des pratiques, c'est inscrire durablement dans le corps, sous la forme du rythme des gestes ou des paroles, tout un rapport à la durée, vécu comme constitutif de la personne (à la façon de la *gravitas* des sénateurs romains) et contribuer ainsi par exemple à décourager toutes les formes de *course,* d'ambition compétitive (*thah'raymith*), propres à transformer le temps circulaire en temps linéaire, la simple reproduction en accumulation indéfinie.

On n'a jamais affaire, dans un tel univers, avec la « nature » telle que la connaît la science, ce fait de culture qui est le produit historique d'un long travail de « désenchantement ». C'est tout le groupe qui s'interpose entre l'enfant et le monde, non seulement par ses mises en garde (*warnings*) propres à inculquer la crainte des dangers surnaturels [22] mais par tout l'univers de pratiques rituelles et de discours, qui le peuplent de significations structurées conformément aux principes de l'habitus conforme. L'espace habité — et au premier chef la maison — est le lieu privilégié de l'objectivation des schèmes générateurs et, par l'intermédiaire des divisions et des hiérarchies qu'il établit entre les choses, entre les personnes et entre les pratiques, ce système de classement fait chose inculque et renforce continûment les principes du classement constitutif de l'arbitraire culturel. Ainsi, l'opposition entre le sacré droit et le sacré gauche, entre le *nif* et le *h'aram,* entre l'homme, investi de vertus protectrices et fécondantes, et la femme, à la fois sacrée et chargée de vertus maléfiques, se trouve matérialisée dans la division spatiale entre l'espace masculin, avec le lieu d'assemblée, le marché ou les champs, et l'espace féminin, la maison et son jardin, refuges du *h'aram* ; et, secondairement, dans l'opposition qui, à l'intérieur de la maison elle-même, distingue les régions de l'espace, les objets et les activités selon leur appartenance à l'univers masculin du sec, du feu, du haut, du cuit ou du jour ou à l'univers féminin de l'humide, de l'eau, du bas, du cru ou de la nuit. Le monde des objets, cette sorte de livre où toute chose parle métaphoriquement de toutes les autres et dans lequel les enfants apprennent à lire le monde, se lit avec tout

22. Cf. J. M. W. Whiting, *Becoming a Kwoma,* New Haven, Yale U. P., 1941, p. 215.

le corps, dans et par les mouvements et les déplacements qui font l'espace des objets autant qu'ils sont faits par lui [23]. Les structures qui contribuent à la construction du monde des objets se construisent dans la pratique d'un monde d'objets construits selon les mêmes structures. Ce « sujet » né du monde des objets ne se dresse pas comme une subjectivité face à une objectivité : l'univers objectif est fait d'objets qui sont le produit d'opérations d'objectivation structurées selon les structures mêmes que l'habitus lui applique. L'habitus est une métaphore du monde des objets qui n'est lui-même qu'un cercle infini de métaphores se répondant mutuellement.

Toutes les manipulations symboliques de l'expérience corporelle, à commencer par les déplacements dans un espace symboliquement structuré, tendent à imposer l'*intégration* de l'espace corporel, de l'espace cosmique et de l'espace social en pensant selon les mêmes catégories, au prix, évidemment, d'un grand laxisme logique, la relation entre l'homme et le monde naturel et les états et les actions complémentaires et opposés des deux sexes dans la division du travail sexuel et dans la division sexuelle du travail, donc dans le travail de reproduction biologique et sociale : par exemple, l'opposition entre le mouvement vers le dehors, vers le champ ou le marché, vers la production et la circulation des biens, et le mouvement vers le dedans, vers l'accumulation et la consommation des produits du travail, correspond symboliquement à l'opposition entre le corps masculin, fermé sur soi et tendu vers le dehors, et le corps féminin, semblable à la maison, sombre, humide, pleine de nourriture, d'ustensiles et d'enfants, où l'on entre et d'où l'on sort par la même ouverture, inévitablement souillé [24].

23. C'est dire que l'hypothèse, associée au nom d'Arrow, du *learning by doing* (cf. K. J. Arrow, « The Economic Implications of learning by doing », *The Review of Economic Studies,* vol. XXIX (3), n° 80, June 1962, p. 155-173) est un cas particulier d'une loi très générale : tout produit fabriqué — à commencer par les produits symboliques, comme les œuvres d'art, les jeux, les mythes, etc. — exerce par son fonctionnement même, et en particulier par l'utilisation qui en est faite, un effet éducatif qui contribue à rendre plus facile l'acquisition des dispositions nécessaires à son utilisation adéquate.

24. On pourrait interpréter dans la même logique les analyses que Erikson consacre aux Yurok (cf. E. H. Erikson, « Observations on the Yurok : childhood and world image », *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology,* University of California Press, vol. 35, n° 10, 1943, p. 257-302).

L'opposition entre l'orientation *centrifuge*, masculine, et l'orientation *centripète*, féminine, qui est le principe de l'organisation de l'espace intérieur de la maison, est sans doute aussi au fondement des relations que les deux sexes entretiennent avec leur corps et, plus précisément, leur sexualité. Comme en toute société dominée par des valeurs masculines, — les sociétés européennes ne faisant pas exception, qui vouent l'homme à la politique, à l'histoire ou à la guerre et les femmes au foyer, au roman et à la psychologie —, le rapport proprement masculin au corps et à la sexualité est celui de la *sublimation*, la symbolique de l'honneur tendant à la fois à refuser à la nature et à la sexualité toute expression directe et à en encourager la manifestation transfigurée sous la forme de la prouesse virile : les hommes, qui n'ont ni conscience ni souci de l'orgasme féminin et qui cherchent dans la répétition plutôt que dans la prolongation de l'acte sexuel l'affirmation de leur puissance virile, n'ignorent pas que, par l'intermédiaire du bavardage féminin, à la fois redouté et méprisé, le regard du groupe menace toujours leur intimité ; quant aux femmes, on ne peut dire, avec Erikson, que la domination masculine tend à « restreindre leur conscience verbale [25] » qu'à condition d'entendre par là non que tout discours sexuel leur est interdit mais que leur discours reste dominé par les valeurs masculines de virilité, en sorte que toute référence aux « intérêts » sexuels proprement féminins se trouve exclue de cette sorte de culte agressif et honteux de la virilité masculine.

La psychanalyse, produit désenchanteur du désenchantement du monde qui tend à constituer *en tant que* tel un domaine de signification surdéterminé mythiquement, porte à oublier que le corps propre et le corps d'autrui ne sont jamais perçus qu'au travers de catégories de perception qu'il serait naïf de traiter comme sexuelles même si, comme en témoignent les rires retenus des femmes au cours des entretiens et les interprétations qu'elles livrent des symboles graphiques, peintures murales, ornements des poteries ou des tapis, etc., elles renvoient toujours, parfois très concrètement, à l'oppo-

25. E. H. Erikson, « Childhood and tradition in two american indian tribes », in *The Psychoanalytic Study of the Child,* International Universities Press, 1945, vol. I.

sition entre les propriétés biologiquement définies des deux sexes. Aussi naïf que de réduire à leur dimension strictement sexuelle les mille actions d'inculcation diffuse par lesquelles on tend à mettre de l'ordre dans le corps et dans le monde, au moyen d'une manipulation symbolique du rapport au corps et au monde visant à imposer ce qu'il faut appeler, avec Mélanie Klein, une « géographie corporelle », cas particulier de la géographie ou, mieux, de la cosmologie [26]. La relation originaire au père et à la mère ou, si l'on préfère, au corps paternel et au corps maternel, qui offre l'occasion la plus dramatique d'éprouver toutes les oppositions fondamentales de la pratique mythopoïétique, ne peut se trouver au fondement de l'acquisition des principes de la structuration du moi et du monde et, en particulier, de toute relation homosexuelle et hétérosexuelle, qu'en tant qu'elle s'instaure avec des objets symboliquement et non biologiquement sexués. L'enfant construit son *identité sexuelle*, élément capital de son identité sociale, en même temps qu'il construit sa représentation de la division du travail entre les sexes, à partir du même ensemble socialement défini d'indices inséparablement biologiques et sociaux. Autrement dit, la prise de conscience de l'identité sexuelle et l'incorporation des dispositions associées à une définition sociale déterminée des fonctions sociales incombant aux hommes et aux femmes vont de pair avec l'adoption d'une vision socialement définie de la division sexuelle du travail.

> Les travaux des psychologues sur la perception des différences sexuelles permettent d'établir que les enfants établissent très tôt (autour de l'âge de cinq ans) des distinctions tranchées entre les fonctions masculines et féminines, aux femmes et aux mères incombant les tâches domestiques et le soin des enfants, aux hommes et aux pères les activités économiques [27]. Tout concourt à indiquer que la conscience

26. M. Klein, *Essais de psychanalyse,* Paris, Payot, 1967, p. 133 n 1, 290 n 1.

27. Cf. par exemple M. Mott, « Concept of mother : a study of four- and five- year old children », *Child Development,* 1954, 23, p. 92-104. On a pu montrer que lorsque le père accomplit des tâches féminines ou la mère des tâches masculines, ils apparaissent aux enfants comme « apportant une aide » (cf. R. E. Hartley, « Children's concept of male and female roles », *Merril-Palmer Quaterly,* 1960, 6, p. 83-91).

> des différences sexuelles et la distinction entre les fonctions paternelle et maternelle se constituent simultanément [28]. Des nombreuses analyses de la perception différentielle du père et de la mère, on peut retenir que le père est le plus souvent perçu comme plus compétent et plus sévère que la mère qui, de son côté, est tenue pour plus « gentille » et plus affectueuse que le père et qui fait l'objet d'une relation à la fois plus chargée affectivement et plus agréable [29]. En définitive, comme le remarque très justement Emmerich, ces différences ont toutes pour principe le fait que les enfants attribuent plus de *pouvoir* au père qu'à la mère [30].

On imagine aisément combien doit peser sur la construction de l'image de soi et du monde l'opposition entre la masculinité et la féminité lorsqu'elle constitue le principe de division fondamental du monde social et du monde symbolique. Comme le rappelle le double sens du mot *nif*, *puissance* inséparablement physique et sociale, ce qui est imposé à travers une certaine définition sociale de la masculinité (et, par dérivation, de la féminité), c'est une mythologie politique, qui commande toutes les expériences corporelles, à commencer par les expériences sexuelles elles-mêmes. Ainsi, l'opposition entre la sexualité masculine, publique et sublimée, et la sexualité féminine, secrète et, si l'on veut, « aliénée » (par référence à l' « utopie de la génitalité universelle », comme dit Erikson, c'est-à-dire de la « pleine réciprocité orgasmatique »), n'est qu'une spécification de l'opposition entre l'extraversion de la politique ou de la religion publique et l'introversion de la magie privée, arme honteuse et secrète de dominés, faite pour l'essentiel de rites visant à domestiquer les hommes.

28. R. Dubin and Elizabeth Ruch Dubin, « Children's social perceptions: a review of research », *Child Development,* vol. 38, n° 3, september 1965 ; L. Kohlberg, « A cognitive-developmental analysis of children's sex-role concepts and attitudes », in *The Development of Sex Differences,* E. Maccoby ed., Londres, Tavistock, 1967.

29. Pour les références, voir R. et E. Dubin, *loc. cit.*

30. W. Emmerich, « Young children's discriminations of parents and child roles », *Child Development,* 1959, 30, p. 403-419 ; « Family role concepts of children ages six to ten », *Child Development,* 1961, 32, p. 609-624.

Tout se passe comme si l'habitus fabriquait de la cohérence et de la nécessité à partir de l'accident et de la contingence ; comme s'il parvenait à unifier les effets de la nécessité sociale subie dès l'enfance, à travers les conditions matérielles d'existence, les expériences relationnelles primordiales et la pratique d'actions, d'objets, d'espaces et de temps structurés, et les effets de la nécessité biologique, qu'il s'agisse de l'influence des équilibres hormonaux ou du poids des caractéristiques apparentes du physique ; comme s'il produisait une lecture biologique (et spécialement sexuelle) des propriétés sociales et une lecture sociale des propriétés sexuelles, conduisant ainsi à une réexploitation sociale des propriétés biologiques et à une réutilisation biologique des propriétés sociales. Cela se voit très clairement dans les équivalences qu'il établit entre la position dans la division du travail et la position dans la division entre les sexes et qui ne sont sans doute pas propres aux sociétés où les divisions produites par ces deux principes coïncident presque parfaitement : dans une société divisée en classes, tous les produits d'un agent déterminé parlent inséparablement et simultanément, par une *surdétermination* essentielle, de sa classe (ou, plus précisément, de sa position dans la structure sociale et de sa trajectoire, ascendante ou descendante), et de son corps, ou, plus précisément, de toutes les propriétés, toujours socialement qualifiées, dont celui-ci est porteur, propriétés sexuelles bien sûr, mais aussi physiques, louées, comme la force ou la beauté, ou stigmatisées.

chapitre 5
la logique de la pratique

Il n'est pas facile de parler de la pratique autrement que de façon négative ; et surtout de la pratique dans ce qu'elle a de plus mécanique en apparence, de plus opposé à la logique de la pensée et du discours. Tous les automatismes de la pensée par couples sont là pour exclure que la poursuite de fins conscientes, dans quelque domaine que ce soit, puisse supposer une dialectique permanente entre la conscience organisatrice et les automatismes. L'alternative ordinaire du langage de la conscience et du langage du modèle mécanique ne s'imposerait sans doute pas aussi largement si elle ne correspondait à une division fondamentale de la vision dominante du monde : pensant différemment selon qu'ils se pensent eux-mêmes ou qu'ils pensent les autres (c'est-à-dire les autres classes), ceux qui ont le monopole du discours sur le monde social sont volontiers spiritualistes pour eux-mêmes, matérialistes pour les autres, libéraux pour eux-mêmes, dirigistes pour les autres, et, tout aussi logiquement, finalistes et intellectualistes pour eux-mêmes, mécanistes pour les autres. Cela se voit en économie où l'on oscillera entre l'inclination à prêter aux agents économiques, et plutôt à « l'entrepreneur », la capacité d'apprécier rationnellement les chances objectives et la tendance à conférer aux mécanismes autoréglés du marché le pouvoir absolu de régler les préférences [1]. Quant aux ethnologues, ils auraient été moins enclins au langage du modèle mécanique si, sous l'idée d'échange, ils avaient pensé non seulement *potlatch* ou *kula*, mais aussi leurs propes jeux de sociabilité qui se disent dans le langage du tact, du doigté, de la délicatesse, de l'adresse ou du savoir-faire, autant de noms du sens pratique ; et si, abandonnant l'échange de dons ou de paroles, ils avaient songé à des échanges où les erreurs herméneutiques se paient

1. Le populisme réalise une combinaison plus inattendue, puisqu'il tend à penser le peuple comme le bourgeois se pense lui-même.

sur-le-champ, comme les échanges de coups, évoqués par Georges H. Mead [2], où chaque position du corps de l'adversaire enferme des indices qu'il faut saisir à l'état naissant, devinant dans l'esquisse du coup ou de l'esquive l'avenir qu'elle enferme, c'est-à-dire le coup ou la feinte. Revenant aux plus mécaniques et aux plus ritualisés en apparence des échanges, comme la conversation obligée, enchaînement stéréotypé de stéréotypes, ils auraient découvert la vigilance incessante qui est nécessaire pour faire fonctionner cet engrenage de gestes et de mots tout montés, l'attention à tous les signes qui est indispensable, dans l'usage des plaisanteries les plus rituelles, pour se laisser porter par le jeu sans se laisser emporter par le jeu au-delà du jeu, comme il arrive lorsque le combat simulé domine les combattants, l'art de jouer des équivoques, des sous-entendus et des doubles ententes de la symbolique corporelle ou verbale qu'il faut posséder, dans tous les cas où la juste distance objective est en question, pour produire des conduites ambiguës, donc révocables au moindre indice de recul ou de refus, et capables d'entretenir l'incertitude sur des intentions sans cesse balancées entre l'abandon et la distance, l'empressement et l'indifférence. Il suffit de revenir ainsi à ses propres jeux, à sa propre pratique du jeu social, pour découvrir que le *sens du jeu* est à la fois la réalisation de la *théorie du jeu* et sa négation en tant que théorie.

C'est une seule et même chose de découvrir l'erreur théorique qui consiste à donner la *vision* théorique de la pratique pour le *rapport pratique* à la pratique et, plus précisément, à placer au principe de la pratique le modèle que l'on doit construire pour en rendre raison et d'apercevoir que cette erreur a pour principe l'antinomie entre le temps de la science et le temps de l'action qui porte à détruire la pratique en lui imposant le temps intemporel de la science. Passer du schème pratique au schéma théorique, construit après la bataille, du sens pratique au modèle théorique, qui peut être lu soit comme un projet, un plan ou une *méthode*, soit comme un programme mécanique, ordonnance mystérieuse mystérieusement reconstruite par le savant, c'est laisser échapper tout

2. G.H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, P.U.F., 1963, p. 37-38.

ce qui fait la réalité temporelle de la pratique en train de se faire. La pratique se déroule dans le temps et elle a toutes les caractéristiques corrélatives, comme l'irréversibilité, que détruit la synchronisation ; sa structure temporelle, c'est-à-dire son rythme, son tempo et surtout son orientation, est constitutive de son sens : comme dans le cas de la musique, toute manipulation de cette structure, s'agirait-il d'un simple changement de tempo, accélération ou ralentissement, lui fait subir une destructuration irréductible à l'effet d'un simple changement d'axe de référence. Bref, du fait de son immanence entière à la durée, la pratique a partie liée avec le temps, non seulement parce qu'elle se joue dans le temps, mais aussi parce qu'elle joue stratégiquement du temps et en particulier du tempo.

Il y a un temps de la science qui n'est pas celui de pratique. Pour l'analyste, le temps s'abolit : non seulement, comme on l'a beaucoup répété depuis Max Weber, parce que, venant toujours après la bataille, il ne peut avoir d'incertitude sur ce qui peut advenir, mais aussi parce qu'il a le temps de totaliser, c'est-à-dire de surmonter les effets du temps. La pratique scientifique est si détemporalisée qu'elle tend à exclure même l'idée de ce qu'elle exclut : parce qu'elle n'est possible que dans un rapport au temps qui s'oppose à celui de la pratique, elle tend à ignorer le temps et, par là, à détemporaliser la pratique. Celui qui est engagé dans le jeu, pris par le jeu, s'ajuste non à ce qu'il voit, mais à ce qu'il pré-voit, à ce qu'il voit à l'avance dans le présent directement perçu, passant la balle non au point où se trouve son partenaire mais au point que celui-ci atteindra — avant l'adversaire — dans un instant, anticipant les anticipations des autres, c'est-à-dire, comme dans la feinte, qui vise à les déjouer, des anticipations d'anticipations. Il décide en fonction des probabilités objectives, c'est-à-dire en fonction d'une appréciation globale et instantanée de l'ensemble des adversaires et de l'ensemble des partenaires saisis dans leur devenir potentiel. Et cela, comme on dit, *sur-le-champ*, en un clin d'œil et dans le feu de l'action, c'est-à-dire dans des conditions qui excluent la distance, le recul, le survol, le délai, le détachement. Il est embarqué dans l'à-venir, présent à l'à-venir, et abdiquant la possibilité de suspendre à chaque moment l'extase qui le projette dans le probable, il s'identifie à l'à-venir du monde,

postulant la continuité du temps. Par là, il exclut la possibilité à la fois suprêmement réelle et toute théorique de la réduction soudaine au présent, c'est-à-dire au passé, de la rupture brusque des adhérences et des adhésions à l'à-venir qui, comme la mort, jette toutes les anticipations de la pratique interrompue dans l'absurdité de l'inachevé. L'urgence, où l'on a raison de voir une des propriétés essentielles de la pratique, est le produit de la participation au jeu et de la présence au futur qu'elle implique : il suffit de se mettre hors-jeu, hors-enjeux, comme fait l'observateur, pour faire disparaître les urgences, les appels, les menaces, les marches à suivre qui font le monde réel, c'est-à-dire réellement habité. C'est seulement pour qui se retire du jeu complètement, qui rompt totalement le charme, l'*illusio*, renonçant à tous les enjeux, c'est-à-dire à tous les paris sur le futur, que la succession temporelle peut apparaître comme pure discontinuité et que le monde peut se livrer dans l'absurdité d'un présent dépourvu d'à-venir, donc de *sens*, à la façon des escaliers ouvrant sur le vide des surréalistes. Le sens du jeu est le sens de l'à-venir du jeu, le sens du sens de l'histoire du jeu qui donne son sens au jeu.

C'est dire qu'on n'a quelque chance de rendre compte scientifiquement de la pratique — et en particulier des propriétés qu'elle doit au fait qu'elle se déroule dans le temps — que si l'on sait les effets que produit la pratique scientifique par le seul fait de la *totalisation* : qu'on pense au schéma synoptique qui doit précisément son *efficacité scientifique* à l'effet de synchronisation qu'il produit en permettant, au prix d'un travail demandant beaucoup de temps, de *voir dans le même instant* des faits qui n'existent que dans la succession et de faire apparaître ainsi des relations (et, entre autres choses, des contradictions) autrement imperceptibles. Comme on le voit dans le cas des pratiques rituelles, la cumulation et la sériation de relations d'opposition ou d'équivalence qui ne sont ni maîtrisées ni maîtrisables par un seul informateur, et jamais en tout cas dans l'instant, et qui ne peuvent être produites que par référence à des situations différentes, c'est-à-dire dans des univers de discours différents et avec des fonctions différentes, est ce qui assure à l'analyste le *privilège de la totalisation*, c'est-à-dire la capacité de se donner et de donner la vue synoptique de la totalité et de

l'unité des relations qui est la condition du déchiffrement adéquat. Du fait qu'il a toutes les chances d'ignorer les conditions sociales et logiques du *changement de nature* qu'il fait subir à la pratique et à ses produits et du même coup la nature des transformations logiques qu'il impose à l'information recueillie, l'analyste est porté à toutes les erreurs qui découlent de la tendance à confondre le point de vue de l'acteur et le point de vue du spectateur, à chercher par exemple des solutions à des questions de spectateur que la pratique ne pose pas parce qu'elle n'a pas à se les poser, au lieu de se demander si le propre de la pratique ne réside pas dans le fait qu'elle exclut ces questions.

> Le paradigme de cette erreur épistémologique fondamentale peut être trouvé dans la « perversité » de ces écrivains qui, selon T. E. Lawrence, attribuent à un « homme pris tout entier par sa tâche » le point de vue « d'un homme assis dans un fauteuil ». Et Maxime Chastaing, qui cite ce texte, continue : « Ramuz convertit le labeur des paysans en mouvements apparents du paysage : quand le cultivateur qui bêche se baisse péniblement, ce n'est pourtant pas le sol qui monte : ou il bêche et il ne voit pas le sol monter ; ou le sol semble monter, et ce n'est plus le cultivateur qui regarde mais l'appareil cinématographique de quelque artiste en vacances mystérieusement substitué à ses yeux ; Ramuz confond travail et loisirs » (M. Chastaing, *op. cit.*, p. 86). Ce n'est pas par hasard que le roman oscille entre les deux pôles, que connaît aussi la science sociale : d'un côté, le point de vue absolu d'un Dieu omniprésent et omniscient qui détient la vérité de ses personnages (dénonçant leurs mensonges, expliquant leurs silences, etc.) et qui, à la façon d'un anthropologue objectiviste, interprète, explique ; de l'autre le point de vue qui se donne comme tel d'un spectateur berkeleyen.

Le privilège de la totalisation suppose d'une part la *neutralisation* pratique (donc implicite) des *fonctions pratiques* — c'est-à-dire, dans le cas particulier, la mise entre parenthèses des usages pratiques des repères temporels —, neutralisation qu'exerce par soi la relation d'enquête comme situation d'interrogation « théorique » supposant la mise en suspens des investissements pratiques, et d'autre part la mise en œuvre, *qui demande du temps*, de ces *instruments d'éter-*

nisation, accumulés au cours de l'histoire et acquis au prix de temps, que sont l'écriture et toutes les autres techniques d'enregistrement et d'analyse, théories, méthodes, schémas, etc. En juxtaposant dans la simultanéité d'un espace unique la série complète des oppositions temporelles qui sont mises en œuvre successivement par des agents différents dans des situations différentes et qui ne peuvent jamais être mobilisées pratiquement toutes ensemble parce que les nécessités de l'existence n'exigent jamais une telle appréhension synoptique et la découragent même par leurs urgences, le schéma du calendrier crée de toutes pièces une foule de relations (de simultanéité, de succession ou de symétrie par exemple) entre des repères de niveau différent qui, n'étant jamais confrontés dans la pratique, sont pratiquement compatibles même s'ils sont logiquement contradictoires.

A l'opposé de la pratique, « série essentiellement linéaire », comme le discours, qui, en raison de « son mode de construction, nous oblige à exprimer successivement, par une série linéaire de signes, des rapports que l'esprit perçoit ou qu'il devrait percevoir *simultanément* et dans un autre ordre », les schémas ou diagrammes scientifiques, « tableaux synoptiques, arbres, atlas historiques, sortes de tables à double entrée », permettent, comme l'observe Cournot, de « tirer un parti plus ou moins heureux de l'étendue en surface pour figurer des rapports et des liens systématiques difficiles à démêler dans l'enchaînement du discours [3] ». Autrement dit, le schéma synoptique permet d'appréhender simultanément et d'un seul coup d'œil, *uno intuitu et total simul*, comme disait Descartes, *monothétiquement* comme dit Husserl [4], des significations qui sont produites et utilisées *polythétiquement*, c'est-à-dire non seulement l'une après l'autre, mais une à une, coup par coup. En outre, le schéma sinusoïdal qui permet de représenter les relations d'opposition ou d'équivalence entre les éléments tout en les distribuant (à la manière d'un calendrier) selon les lois de la succession (y suit x exclut x suit y ; y suit x et z suit y entraînent z suit x ; et enfin ou

3. A. Cournot, *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris, Hachette, 1922, p. 364.
4. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 402-407.

y suit x, ou x suit y), tout en visualisant simplement les oppositions fondamentales entre le haut et le bas, la droite et la gauche, permet de contrôler les relations entre les repères ou les divisions successives, faisant surgir toutes sortes de relations (certaines contraires aux lois de la succession) qui sont exclues de la pratique du fait que les différentes divisions au subdivisions que l'observateur peut cumuler ne sont pas systématiquement pensées et utilisées comme moments d'une succession mais entrent, selon le contexte, dans des oppositions de niveaux très différents (depuis la plus large, entre les points culminants de l'été et de l'hiver, jusqu'à la plus étroite, entre deux points de telle subdivision de l'une ou l'autre de ces périodes).

Comme la généalogie qui substitue un espace de relations univoques, homogènes, établies une fois pour toutes, à un ensemble spatialement et temporellement discontinu d'îlots de parenté, hiérarchisés et organisés conformément aux besoins du moment et portés à l'existence pratique par à-coups, ou comme le plan qui remplace l'espace discontinu et lacunaire des parcours pratiques par l'espace homogène et continu de la géométrie, le calendrier substitue un temps linéaire, homogène et continu au temps pratique, fait d'îlots de durée incommensurables, dotés de rythmes particuliers, celui du temps qui presse ou qui piétine, selon ce que l'on en *fait*, c'est-à-dire selon les *fonctions* que lui confère l'action qui s'y accomplit ; en distribuant ces *points de repère* que sont les cérémonies ou les travaux sur une ligne continue, il en fait des points de division, unis par une relation de simple succession, créant ainsi de toutes pièces la question des intervalles et des correspondances entre des points métriquement et non plus topologiquement équivalents.

> Selon la précision avec laquelle l'événement considéré doit être localisé, selon la nature de cet événement, selon la qualité sociale de l'agent concerné, la pratique aura recours à des oppositions différentes : ainsi, la « période » dite *eliali*, loin de se définir, comme dans une série parfaitement ordonnée, par rapport au moment qui la précède et à celui qui la suit, et par rapport à eux seulement, peut s'opposer aussi bien à *esmaïm* qu'à *el h'usum* ou *thimgharine* ; elle peut aussi s'opposer, comme « *eliali* de décembre », à « *eliali* de janvier », ou encore, selon une autre

logique, comme les « grandes nuits » aux « petites nuits de *furar* » et aux « petites nuits de *maghres* ». On voit combien est artificiel, voire irréel, le calendrier qui assimile et aligne des unités de niveaux différents et de poids structurel très inégal. Etant donné que toutes les divisions et les subdivisions que l'observateur peut enregistrer et cumuler sont produites et utilisées dans des situations différentes et séparées dans le temps, la question de la relation que chacune d'elles entretient avec l'unité de niveau supérieur ou, à plus forte raison, avec les divisions ou les subdivisions des « périodes » auxquelles elle s'oppose ne se pose jamais dans la pratique. La série de moments distribués selon les lois de la succession que construit l'observateur, guidé inconsciemment par le modèle du calendrier, est aux oppositions temporelles mises en pratique successivement ce que l'espace politique continu et homogène des échelles d'opinion est aux prises de position politiques pratiques qui, toujours effectuées en fonction d'une situation particulière et d'interlocuteurs ou d'adversaires particuliers, mobilisent des oppositions de niveau différent selon la distance politique entre les interlocuteurs (gauche : droite : : gauche de la gauche : droite de la gauche : : gauche de la gauche de la gauche : droite de la gauche de la gauche, etc.), en sorte que l'on peut se trouver successivement à sa propre droite et à sa propre gauche dans l'espace « absolu » de la géométrie, contredisant la troisième des lois de la succession.

La même analyse s'applique aux terminologies servant à désigner les unités sociales : l'ignorance des incertitudes et des ambiguïtés que ces produits d'une logique pratique doivent à leurs fonctions et aux conditions de leur utilisation conduit à produire des *artefacts* aussi irréels qu'impeccables. Rien n'est en effet plus suspect que la rigueur ostentatoire de tant de schémas de l'organisation sociale que dessinent les ethnologues. Ainsi, on ne peut accepter le modèle pur et parfait de la société berbère, comme série d'unités emboîtées que, de Hanoteau à Jeanne Favret, en passant par Durkheim, les ethnologues ont proposé, qu'à condition d'ignorer d'abord l'arbitraire de toutes les divisions, d'ailleurs fluctuantes et variables selon les lieux, qui sont opérées *dans le continuum des relations de parenté* (continuité que manifeste par exemple le dégradé insensible des obligations

en cas de deuil) au-delà de la famille étendue (*akham*) et en deçà du clan (*adhrum* ou *takharubth*) ; ensuite, la dynamique incessante d'unités qui se font et se défont continûment *dans l'histoire* selon la logique des annexions ou des fusions (ainsi à Aït Hichem, les Aït Isaad regroupent en un seul plusieurs clans — *thakharubth* — diminués) ou des scissions (au même lieu, les Aït Mendil, unis à l'origine, se sont divisés en deux clans) ; enfin, *le flou* qui est consubstantiel aux notions indigènes dans leur usage pratique (par opposition aux artefacts semi-théoriques que la situation d'enquête, ici comme ailleurs, ne peut manquer de susciter), parce qu'il est à la fois la condition et le produit de leur fonctionnement : plus encore que dans le cas des taxinomies temporelles du calendrier agraire, l'usage des mots ou des oppositions qui servent à classer, c'est-à-dire ici, à *produire des groupes*, dépend de la situation et, plus précisément, de la fonction poursuivie à travers la production de classes, mobiliser ou diviser, annexer ou exclure.

Sans entrer dans une discussion approfondie de la présentation schématique que Jeanne Favret donne de la terminologie recueillie par Hanoteau (cf. J. Favret; « La segmentarité au Maghreb », *L'homme*, VI, 2, 1966, p. 105-111 et J. Favret, « Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie », *L'homme*, VIII, 4, 1968, p. 18-44), il reste que dans le cas du village d'Aït Hichem (cf. P. Bourdieu, *The Algerians*, Boston, Beacon Press, 1962, p. 14-20) et en beaucoup d'autres lieux, la hiérarchie des unités sociales fondamentales, celles que désignent les mots de *thakharubth* et *adhrum*, est l'*inverse* de celle que propose Jeanne Favret suivant Hanoteau ; cela bien qu'on puisse trouver quelques cas où comme le veut Hanoteau, *thakharubth* englobe *adhrum*, sans doute parce que les terminologies recueillies en des temps et des lieux déterminés désignent l'aboutissement d'*histoires* différentes, marquées par des scissions, des disparitions — sans doute assez fréquentes — ou des annexions de lignées. Il arrive aussi que ces deux mots soient employés indifféremment pour désigner la même division sociale : c'est le cas dans la région de Sidi Aïch où l'on distingue, en partant des unités les plus restreintes : (a) *el h'ara*, la famille indivise (désignée à Aït Hichem du nom de *akham*, la maison, *akham n'Aït Ali*), (b) *akham*, la famille étendue, groupant les

gens qui sont désignés du nom du même ancêtre (à la troisième ou quatrième génération) — *Ali ou* X, parfois désignée aussi d'un terme sans doute suggéré par la topographie, le chemin dessinant un coude quand on passe d'un *akham* à l'autre, *thaghamurth*, le coude, (c) *adhrum*, *akharub* (ou *thakharubth*) ou *aharum*, rassemblant des gens dont l'origine commune remonte au-delà de la quatrième génération, (d) le *s'uff* ou plus simplement « ceux d'en haut » ou « ceux d'en bas », (e) le village, unité purement spatiale, groupant ici les deux ligues. Les synonymes, auxquels il faut ajouter *thaârifth* (de *âarf*, se connaître), réunion de personnes de connaissances, équivalent de *akham* ou de *adhrum* (ailleurs de *thakharubth*), pourraient n'être pas employés strictement au hasard, les uns mettant plutôt l'accent sur l'intégration et la cohésion interne (*akham* ou *adhrum*) et les autres sur l'opposition aux autres groupes (*taghamurth, aharum*). Le *s'uff* qui est employé pour évoquer une unité « arbitraire », une alliance conventionnelle par opposition aux autres termes désignant des individus dotés d'une appellation commune (Aït...), se distingue souvent d'*adhrum* avec lequel il coïncide à Aït Hichem et en d'autres lieux.

Il faut reconnaître à la pratique une logique qui n'est pas celle de la logique pour éviter de lui demander plus de logique qu'elle n'en peut donner et de se condamner ainsi soit à lui extorquer des incohérences, soit à lui imposer une cohérence forcée. L'analyse des différents aspects, d'ailleurs étroitement interdépendants, de ce qu'on peut appeler l'effet de théorisation (synchronisation forcée du successif et totalisation artificielle, neutralisation des fonctions et substitution du système des produits au système des principes de production, etc.) fait apparaître, en négatif, certaines des propriétés de la logique de la pratique qui échappent par définition à l'appréhension théorique. Cette *logique pratique* — au double sens du terme — ne peut organiser toutes les pensées, les perceptions et les actions au moyen de quelques principes générateurs étroitement liés entre eux et constituant un tout pratiquement intégré, que parce que toute son économie, qui repose sur le principe de l'économie de logique, suppose le sacrifice de la rigueur au profit de la simplicité et de la généralité et parce qu'elle trouve dans la « polythétie » les conditions du bon usage de la polysémie. C'est dire que les

systèmes symboliques doivent leur *cohérence pratique*, c'est-à-dire leur unité et leurs régularités mais aussi leur flou et leurs irrégularités, voire leurs incohérences, les unes et les autres également *nécessaires* parce qu'inscrites dans la logique de leur genèse et de leur fonctionnement, au fait qu'ils sont le produit de pratiques qui ne peuvent remplir leurs fonctions pratiques qu'en tant qu'elles engagent, à l'état pratique, des principes qui sont non seulement cohérents — c'est-à-dire capables d'engendrer des pratiques intrinsèquement cohérentes en même temps que compatibles avec les conditions objectives — mais aussi pratiques, au sens de commodes, c'est-à-dire aisément maîtrisés et maniables parce qu'obéissant à une logique pauvre et économique.

L'appréhension successive de pratiques qui ne s'accomplissent que dans la succession est ce qui fait passer inaperçue la « confusion des sphères », comme disent les logiciens, qui résulte de l'application, hautement économique, mais nécessairement approximative, des mêmes schèmes à des univers logiques différents. Nul ne se soucie d'enregistrer et de confronter systématiquement les produits successifs de l'application des schèmes générateurs : ces unités discrètes et autosuffisantes doivent leur transparence immédiate non seulement aux schèmes qui s'y réalisent mais aussi à la situation appréhendée selon ces mêmes schèmes dans un rapport pratique. L'*économie de logique* qui veut que l'on ne mobilise pas plus de logique qu'il n'en faut pour les besoins de la pratique fait que l'univers de discours par rapport auquel est constituée telle ou telle classe (donc son complémentaire) peut rester implicite parce qu'il est implicitement défini en chaque cas dans et par le rapport pratique à la situation. Etant donné qu'il y a très peu de chances que deux applications contradictoires des mêmes schèmes se trouvent confrontées dans ce qu'il faut appeler un *univers de pratique* (plutôt qu'un univers de discours), la même chose peut, dans des univers de pratique différents, avoir pour complémentaire des choses différentes et elle peut donc, selon l'univers, recevoir des propriétés différentes, voire opposées[5]. C'est ainsi, on l'a vu, que la maison qui est globalement définie

5. La logique de la pratique doit nombre de ses propriétés au fait que ce que la logique appelle univers de discours y reste à l'état pratique.

comme féminine, humide, etc., lorsqu'elle est appréhendée du dehors, du point de vue masculin, c'est-à-dire par opposition au monde extérieur, peut se trouver divisée en une partie féminine-masculine et une partie féminine-féminine lorsque, cessant d'être saisie par référence à un univers de pratiques coextensif à l'univers, elle est traitée comme un univers autonome (de pratique autant que de discours), ce qu'elle est d'ailleurs pour les femmes, surtout en hiver [6].

Les univers de sens correspondant à différents univers de pratique sont à la fois fermés sur eux-mêmes — donc à l'abri du contrôle logique par systématisation — et *objectivement* accordés à tous les autres en tant que produits mollement systématiques d'un système de principes générateurs pratiquement intégrés qui fonctionnent dans les champs les plus différents de la pratique. Dans la *logique de l'à-peu-près et du flou* qui accepte immédiatement comme équivalents les adjectifs « plat », « terne » et « fade », mots favoris du jugement esthète ou professoral, ou, dans la tradition kabyle, « plein », « fermé », « dedans » et « dessous », les schèmes générateurs sont pratiquement substituables ; c'est pourquoi ils ne peuvent engendrer que des produits systématiques, mais d'une cohérence approximative et floue qui ne résiste pas à l'épreuve de la critique logique. La *sympatheia tôn holôn*, pour parler comme les Stoïciens, l'affinité de tous les objets d'un univers où le sens est partout et partout surabondant, a pour fondement ou pour contrepartie l'indétermination et la surdétermination de chacun des éléments et de chacune des relations qui les unissent : la logique ne peut être partout que parce qu'elle n'est nulle part vraiment.

La pratique rituelle opère une *abstraction incertaine* qui fait entrer le même symbole dans des relations différentes en l'appréhendant sous des aspects différents ou qui fait entrer des aspects différents du même référent dans le même

6. On voit en passant que les points de vue adoptés sur la maison s'opposent, selon la logique même (masculin/féminin) qu'ils lui appliquent : un tel redoublement, qui trouve son fondement dans la correspondance entre les divisions sociales et les divisions logiques, et le renforcement circulaire qui en résulte, contribuent sans doute beaucoup à enfermer les agents dans un monde clos et fini et dans une expérience doxique de ce monde.

rapport d'opposition ; en d'autres termes, elle exclut la question socratique du *rapport sous lequel* le référent est appréhendé (forme, couleur, fonction, etc.), se dispensant par là de définir en chaque cas le critère de sélection de l'aspect retenu et, *a fortiori*, de s'obliger à s'en tenir continûment à ce critère. Du fait que le principe selon lequel s'opposent les termes mis en relation (par exemple, le soleil et la lune) n'est pas défini et se réduit le plus souvent à une simple contrariété, l'*analogie* (qui, lorsqu'elle ne s'opère pas simplement à l'état pratique, est toujours exprimée de manière elliptique : « la femme, c'est la lune ») établit un rapport d'homologie entre des rapports d'opposition (homme : femme : : soleil : lune), eux-mêmes indéterminés et surdéterminés (chaud : froid : : masculin : féminin : : jour : nuit : : etc.), mettant en jeu des schèmes générateurs différents de ceux qui permettent d'engendrer telle ou telle des autres homologies où l'un ou l'autre des termes concernés pourrait venir à entrer (homme : femme : : est : ouest ou soleil : lune : : sec : humide). C'est dire que l'abstraction incertaine est aussi une fausse abstraction qui procède à des mises en relation fondées sur ce que Jean Nicod appelle la *ressemblance globale* [7]. Ne se limitant jamais expressément et systématiquement à l'un des aspects des termes qu'il relie, ce mode d'appréhension prend chaque fois chacun d'eux comme un seul bloc, tirant tout le parti possible du fait que deux « réalités » ne se ressemblent jamais par *tous* les aspects mais se ressemblent toujours, au moins indirectement (c'est-à-dire par la médiation de quelque terme commun), par *quelque* aspect. Ainsi s'explique d'abord que, parmi les différents aspects des symboles à la fois indéterminés et surdéterminés qu'elle manipule, la pratique rituelle n'oppose jamais clairement des aspects qui symbolisent quelque chose et des aspects qui ne symbolisent rien et dont elle ferait abstraction (comme, dans le cas des lettres de l'alphabet, la couleur des traits ou leur dimension) : si par exemple l'un des trois aspects différents par lesquels une « réalité » comme le fiel peut être mise en relation avec d'autres « réalités » (elles-mêmes également « équivoques »), soit l'amer-

7. J. Nicod, *La géométrie dans le monde sensible*, Préface de B. Russel, Paris, P.U.F., 1961, p. 43-44.

tume (il a pour équivalents le laurier-rose, l'absinthe ou le goudron et s'oppose au miel), la verdeur (il s'associe au lézard et à la couleur verte) et l'hostilité (inhérente aux deux qualités précédentes), vient nécessairement au premier plan, il ne cesse pas d'être attaché, comme la tonique aux autres sons d'un accord, aux autres aspects qui restent *sous-entendus* et par lesquels il pourra être opposé à d'autres aspects d'un autre référent dans d'autres mises en rapport. Sans vouloir pousser trop loin la métaphore musicale, on peut toutefois suggérer que nombre d'enchaînements rituels peuvent être compris comme des *modulations* : particulièrement fréquentes parce que le souci de mettre toutes les chances de son côté, principe spécifique de l'action rituelle, porte à la logique du *développement*, avec ses variations sur fond de redondance, ces modulations jouent des propriétés harmoniques des symboles rituels, soit qu'on redouble un des thèmes par un strict équivalent sous tous les rapports (le fiel appelant l'absinthe, qui unit comme lui l'amertume et la verdeur), soit qu'on module en des tonalités plus éloignées en jouant des associations d'une des harmoniques secondaires (lézard → crapaud [8]).

L'association par assonance qui peut conduire à des rapprochements sans signification mythico-rituelle (*Aman d laman*, l'eau c'est la confiance) ou au contraire surdéterminés symboliquement (*azka d azqa*, demain c'est le tombeau) constitue une autre technique de modulation. La concurrence de la relation selon l'assonance et de la relation selon le sens constitue une alternative, un carrefour entre deux voies concurrentielles qui pourront être empruntées sans contradictions à des moments différents, dans des contextes différents. La pratique rituelle tire tout le parti possible de la polysémie des actions fondamentales, « racines » mythiques que les racines linguistiques recouvrent partiellement : quoique imparfaite, la correspondance entre les racines linguistiques et les racines mythiques est assez forte pour fournir un de ses supports les plus puissants au sens analogique, à travers les associations verbales, parfois sanctionnées et exploitées par le dicton ou la maxime qui,

8. Cf. pour des observations analogues, M. Granet, *La civilisation chinoise*, *op. cit.*, *passim* et en particulier p. 332.

dans sa forme la plus réussie, redouble par la nécessité d'une connexion linguistique la nécessité d'une connexion mythique [9]. Ainsi le schème ouvrir-fermer trouve une expression partielle dans la racine *FTH'* qui peut dire indifféremment, et aussi bien au sens propre qu'au sens figuré, *ouvrir*, s'agissant d'une porte ou d'un chemin (dans les usages rituels et extraordinaires), du cœur (ouvrir son cœur), d'un discours (par exemple, par une formule rituelle), d'une séance d'assemblée, d'une action ou de la journée, etc., ou *être ouvert*, s'agissant de la « porte » entendue comme le début d'une série quelconque, du cœur (c'est-à-dire de l'appétit) ou d'un bourgeon, du ciel ou d'un nœud, ou encore *s'ouvrir*, s'agissant d'un bourgeon, d'un visage, d'une pousse, d'un œuf, donc, plus largement, inaugurer, bénir, rendre facile, placer sous de bons augures (« que Dieu ouvre les portes »), ensemble de sens qui recouvre à peu près l'ensemble des significations attachées au printemps. Mais, plus large et plus vague que la racine linguistique, la racine mythique prête à des jeux plus riches et plus divers et le schème ouvrir-s'ouvrir-être ouvert permettra d'établir entre tout un ensemble de verbes et de noms des liens d'association irréductibles aux relations de simple affinité morphologique. Elle pourra ainsi évoquer les racines *FSU*, délier, dénouer, résoudre, s'ouvrir, apparaître (s'agissant de jeunes pousses, d'où le nom de *thafsuth* donné au printemps) ; *FRKh*, éclore, donner naissance (d'où *asafrurakh*, l'éclosion, ou *lafrakh* les rejetons d'arbres qui poussent au printemps et plus largement la progéniture, les suites de toute affaire), proliférer, se multiplier ; *FRY*, se former, être formé (en parlant des figues), commencer à croître (en parlant du blé ou du bébé), se multiplier (en parlant de la nichée des oiseaux : *ifruri el âach*, le nid est plein d'oisillons), écosser, être écossé (en parlant des fèves ou de petits pois) et, par suite, entrer dans la période où les fèves peuvent être cueillies fraîches (*lah'lal usafruri*) ; elle évoquera encore la racine *FLQ*, casser, faire éclater et éclater, fendre, défloner et se fendre comme l'œuf ou la grenade que l'on brise lors des labours ou du mariage. Il suffirait de se laisser porter par la logique des associations pour reconstruire tout le

9. On peut, pour se faire une idée du fonctionnement de ces montages verbaux, penser au rôle dévolu, dans les jugements de l'existence ordinaire, aux couples d'adjectifs, qui donnent un corps aux verdicts injustifiables du goût.

réseau des synonymes et des antonymes, des synonymes de synonymes et des antonymes d'antonymes. Le même terme pourrait donc entrer dans une infinité de rapports si le nombre des manières d'entrer en rapport avec ce qui n'est pas lui n'était limité à quelques oppositions fondamentales liées par des relations d'équivalence pratique : au degré de précision (c'est-à-dire d'imprécision) où ils sont définis, les différents principes que la pratique engage successivement ou simultanément dans la mise en relation des objets et dans la sélection des aspects retenus sont pratiquement équivalents, en sorte que cette taxinomie peut classer les mêmes « réalités » de plusieurs points de vue sans les classer jamais de manière totalement différente.

Mais le langage de la ressemblance globale et de l'abstraction incertaine est encore trop intellectualiste pour exprimer une logique qui s'effectue directement dans la gymnastique corporelle, sans passer par l'appréhension expresse des « aspects » retenus ou écartés, des « profils » ressemblants ou dissemblables. En suscitant une identité de réaction dans une diversité de situations, en imprimant au corps la même posture dans des contextes différents, les schèmes pratiques peuvent produire l'équivalent d'un acte de généralisation dont il est impossible de rendre raison sans recourir au concept ; cela bien que la généralité agie et non représentée qui s'engendre dans le fait d'agir semblablement dans des circonstances semblables, mais sans « penser la ressemblance indépendamment du semblable », comme dit Piaget, fasse l'économie de toutes les opérations qu'exige la construction d'un concept. C'est en fonction de « ce dont il s'agit », principe de pertinence implicite et pratique, que le sens pratique « sélectionne » certains objets ou certains actes et, par là, certains de leurs aspects et, en retenant ceux dont il a quelque chose à faire ou ceux qui déterminent ce qu'il y a à faire dans la situation considérée, ou en traitant comme équivalents des objets ou des situations différents, distingue des propriétés qui sont pertinentes et d'autres qui ne le sont pas. De même qu'on a peine à appréhender simultanément, à la façon des dictionnaires, les différents sens d'un mot qu'on peut facilement mobiliser dans la succession des énoncés particuliers produits dans des situations singulières, de même les concepts que l'analyste est *contraint* d'employer

(par exemple, l'idée de « résurrection » ou de « gonflement ») pour rendre compte des identifications pratiques qu'opèrent les actes rituels sont tout à fait étrangers à la pratique qui ignore pareils rassemblements des effectuations partielles d'un même schème et qui s'occupe non de rapports tels que haut et bas ou sec et humide ou même de concepts, mais de choses *sensibles*, considérées *absolument* jusque dans leurs propriétés les plus typiquement relationnelles en apparence.

Pour convaincre que les différentes significations produites par le même schème n'existent à l'état pratique que dans la relation avec autant de situations particulières, il suffit de rassembler, à la façon d'un dictionnaire, quelques applications de l'opposition entre l'arrière et l'avant. L'arrière est le lieu où l'on envoie ce dont on veut se débarrasser ; par exemple, dans tel rite du métier à tisser, on dit : « que les anges soient devant moi et le diable derrière moi » ; dans tel autre, contre le mauvais œil, on frotte l'enfant derrière l'oreille pour qu'il renvoie le mal « derrière son oreille » (Rejeter derrière, c'est aussi, à un niveau plus superficiel, négliger, mépriser — « mettre derrière son oreille » — ou, plus simplement, ne pas faire face, ne pas affronter). C'est de derrière ou par-derrière que vient le mauvais sort : la femme qui va vendre au marché un produit de son industrie, couverture, fil de laine, etc., ou de son élevage, poules, œufs, etc., ne doit pas regarder derrière elle sous peine de réaliser une mauvaise vente ; selon une légende rapportée par P. Galand-Pernet, le tourbillon attaque par derrière celui qui prie face à la *qibla*. On comprend que l'arrière soit par ailleurs associé au dedans, au féminin (la porte de devant, de l'est, est masculine, la porte de derrière, de l'ouest, féminine), à l'intimité, au caché, au secret ; mais aussi, par là, à ce qui suit, ce qui traîne sur la terre, source de fertilité, *abruâ*, la traîne, le porte-bonheur, le bonheur : la mariée qui entre dans la nouvelle maison multiplie les gestes d'abondance en jetant derrière elle des fruits, des œufs, du blé. Ces significations se définissent par opposition à toutes celles qui sont associées à l'avant, aller de l'avant, faire face (*qabel*), aller vers l'avenir, vers l'est, vers la lumière.

Le logicisme inhérent au point de vue objectiviste incline à ignorer que la construction savante ne peut saisir les prin-

cipes de la logique pratique qu'en leur faisant subir un changement de nature : l'explicitation réfléchissante convertit une succession pratique en succession représentée, une action orientée par rapport à un espace objectivement constitué comme structure d'exigences (les choses « à faire ») en opération réversible, effectuée dans un espace continu et homogène. Cette transformation inévitable est inscrite dans le fait que les agents ne peuvent maîtriser adéquatement le *modus operandi* qui leur permet d'engendrer des pratiques rituelles correctement formées qu'en le faisant fonctionner pratiquement, en situation, et par référence à des *fonctions pratiques*. Celui qui possède une maîtrise pratique, un art, quel qu'il soit, est capable de mettre en œuvre, dans le passage à l'acte, cette disposition qui ne lui apparaît qu'en acte, dans la relation avec une situation (il saura refaire, autant de fois que la situation le demandera, la feinte qui s'impose à lui comme la seule chose à faire) ; il n'est pas mieux placé pour apercevoir et porter à l'ordre du discours ce qui règle réellement sa pratique que l'observateur qui a sur lui l'avantage de pouvoir appréhender l'action du dehors, comme un objet, et surtout de pouvoir totaliser les réalisations successives de l'habitus (sans avoir nécessairement la maîtrise pratique qui est au principe de ces réalisations et la théorie adéquate de cette maîtrise). Et tout porte à croire que, dès qu'il réfléchit sur sa pratique, se plaçant ainsi dans une posture quasi théorique, l'agent perd toute chance d'exprimer la vérité de sa pratique et surtout la vérité du rapport pratique à la pratique : l'interrogation savante l'incline à prendre sur sa propre pratique un point de vue qui n'est plus celui de l'action sans être celui de la science, l'incitant à engager dans les explications qu'il propose de sa pratique une théorie de la pratique qui vient au-devant du légalisme juridique, éthique ou grammatical auquel incline la situation d'observateur. Du seul fait qu'il est interrogé et s'interroge sur la raison et la raison d'être de sa pratique, il ne peut transmettre l'essentiel, à savoir que le propre de la pratique est qu'elle exclut cette question : ses propos ne livrent cette vérité première de l'expérience première que par omission, au travers des silences et des ellipses de l'évidence. Ceci dans le meilleur des cas, c'est-à-dire lorsque, par la qualité même de ses questions, le questionneur autorise l'informateur à s'abandonner au *langage de la familiarité* : ne connaissant que les cas particuliers et les détails de l'intérêt pratique ou de la curiosité anecdotique, parlant toujours par noms propres de personnes ou de lieux, et ignorant, sauf pour combler les temps morts, les généralités vagues et les explications *ad hoc* qui sont de mise avec les étrangers, ce langage, que l'on n'adresse pas au premier venu, passe sous silence tout ce qui va sans dire parce que cela va de soi ; semblable au discours de « l'historien original » de Hegel qui, « vivant dans l'esprit de l'événement », assume les présupposés de ceux dont il raconte l'histoire, il donne des chances de découvrir, par son obscurité même et par l'absence des fausses clartés des propos demi-habiles à l'usage des profanes, la vérité de la pratique comme cécité à sa propre vérité [10].

A l'opposé de la logique, travail de la pensée consistant à penser le travail de la pensée, la pratique exclut tout intérêt formel. Le retour réflexif sur l'action elle-même, lorsqu'il survient (c'est-à-dire presque toujours, en cas d'échec des automatismes), reste subordonné à la poursuite du résultat et à la recherche (qui ne se perçoit pas nécessairement comme telle) de la maximisation du rendement de l'effort dépensé. Aussi n'a-t-il rien de commun avec l'intention d'expliquer comment le résultat a été atteint, et moins encore de tâcher à comprendre (pour comprendre) la logique de la pratique, défi à la logique logique. On voit l'antinomie pratique que la science doit surmonter lorsque, au prix d'une rupture avec toute espèce d'opérationnalisme qui, acceptant tacitement les présupposés les plus fondamentaux de la logique

10. Le fait que le sens pratique ne peut (sauf entraînement spécial) fonctionner *à vide*, en dehors de toute situation, condamne à l'irréalité toutes les enquêtes par questionnaire qui enregistrent comme des produits authentiques de l'habitus les réponses suscitées par les stimuli abstraits de la situation d'enquête, artefacts de laboratoire qui sont aux réactions en situation réelle ce que les rites folklorisés, accomplis à l'intention des touristes (ou des ethnologues), sont aux rites imposés par les impératifs d'une tradition vivante ou l'urgence d'une situation dramatique. Cela ne se voit jamais aussi bien que dans toutes les enquêtes qui, demandant aux enquêtés de se faire leurs propres sociologues pour dire à quelle classe ils estiment appartenir, ou s'il existe selon eux des classes sociales et combien, n'ont pas de peine à prendre en défaut, dans une situation et devant une interrogation aussi artificielles, le sens de la place occupée dans l'espace social, qui permet de se situer et de situer les autres pratiquement, dans les situations ordinaires de l'existence.

pratique, ne peut les objectiver, elle veut comprendre en elle-même et pour elle-même, et non pour l'améliorer ou la réformer, la logique de la pratique qui ne comprend que pour agir.

L'idée de logique pratique, logique en soi, sans réflexion consciente ni contrôle logique, est une *contradiction dans les termes,* qui défie la logique logique. Cette logique paradoxale est celle de toute pratique ou, mieux, de tout *sens pratique* : happée par *ce dont il s'agit,* totalement présente au présent et aux fonctions pratiques qu'elle y découvre sous la forme de potentialités objectives, la pratique exclut le retour sur soi (c'est-à-dire sur le passé), ignorant les principes qui la commandent et les possibilités qu'elle enferme et qu'elle ne peut découvrir qu'en les agissant, c'est-à-dire en les déployant dans le temps [11]. Il est sans doute peu de pratiques qui, autant que les rites, semblent faites pour rappeler combien il est faux d'enfermer dans des concepts une logique qui est faite pour se passer du concept ; de traiter comme des relations et des opérations logiques des manipulations pratiques et des mouvements du corps ; de parler d'analogies ou d'homologies (comme on est obligé de le faire pour comprendre et faire comprendre) là où il s'agit seulement de transferts pratiques de schèmes incorporés et quasi posturaux [12]. En tant que *pratique performative qui s'efforce de faire être ce qu'elle fait ou dit,* le rite n'est, en effet, en plus d'un cas, qu'une *mimesis* pratique du processus naturel qu'il

11. Il est des actes qu'un habitus ne produira jamais s'il ne rencontre pas la situation dans laquelle il pourrait actualiser ses potentialités : on sait par exemple que les situations limites des temps de crise donnent à certains l'occasion de révéler des potentialités inconnues d'eux-mêmes et des autres. C'est sur cette interdépendance de l'habitus et de la situation que s'appuient les metteurs en scène de cinéma lorsqu'ils mettent en relation un habitus (choisi, intuitivement, en tant que principe générateur d'un style particulier de mots, de gestes, etc.) et une situation artificiellement aménagée de manière à le déclencher, créant ainsi les conditions de la production de pratiques (qui peuvent être complètement improvisées) conformes à leurs attentes.

12. Ces schèmes ne peuvent être saisis que dans la cohérence objective des actions rituelles qu'ils engendrent ; bien qu'on puisse parfois les appréhender, presque directement, dans le discours, lorsqu'un informateur « associe », sans raison apparente, deux pratiques rituelles qui n'ont en commun qu'un schème.

s'agit de faciliter [13]. Par opposition à la métaphore et à l'analogie explicites, la *représentation mimétique* établit entre des phénomènes aussi différents que le gonflement des grains dans la marmite, le gonflement du ventre de la femme enceinte et la pousse du blé dans la terre, une relation qui n'implique aucune explicitation des propriétés des termes mis en relation ou des principes de leur mise en relation. Les opérations les plus caractéristiques de sa « logique » — inverser, transférer, unifier, séparer, etc. — y prennent la forme de mouvements corporels, tourner à droite ou à gauche, mettre sens dessus dessous, entrer ou sortir, nouer ou couper, etc. Cette logique qui, comme toute logique pratique, ne peut être saisie qu'en acte, c'est-à-dire dans le mouvement temporel qui, en la détotalisant, la dissimule, pose à l'analyste un problème difficile, qui n'a de solution que dans une théorie de la logique théorique et de la logique pratique. Les professionnels du logos veulent que la pratique *exprime* quelque chose qui puisse s'exprimer par un discours, de préférence logique, et ils ont peine à penser que l'on puisse arracher une pratique à l'absurdité, lui restituer sa logique autrement qu'en lui faisant dire ce qui va sans dire, en projetant sur elle une pensée explicite qui en est exclue par définition : on imagine tous les effets philosophiques ou poétiques qu'un esprit accoutumé par toute une tradition scolaire à cultiver les « correspondances » swédenborgiennes ne manquerait pas de tirer du fait que la pratique rituelle traite comme équivalents l'adolescence et le printemps avec leurs avancées vers la maturité suivies de brusques régressions, ou qu'elle oppose les interventions masculines et féminines dans la production et la reproduction comme le discontinu et le continu [14].

13. Georges Duby qui, rompant avec le « mentalisme » de la plupart des descriptions de la religion, indique que la religion des chevaliers « se résolvait tout entière en des rites, des gestes, des formules » (G. Duby, *Le temps des cathédrales, L'art et la société de 980 à 1420,* Paris, Gallimard, 1976, p. 18) insiste sur le caractère pratique et corporel des pratiques rituelles : « Lorsqu'un guerrier prêtait serment, ce qui comptait à ses yeux d'abord, ce n'était pas l'engagement de son âme, mais *une posture corporelle,* le contact que sa main, posée sur la croix, sur le livre de l'Ecriture ou sur un sac de reliques, prenait avec le sacré. Lorsqu'il s'avançait pour devenir l'homme d'un seigneur, c'était une *attitude* encore, une *position des mains,* une suite de mots rituellement enchaînés et dont le seul fait de les proférer nouait le contrat » (*op. cit.,* p. 62-63).

14. La limite de ce qui constitue l'inclination inhérente à la fonction d'*interprète* est représentée par les *spéculations* des théologiens qui, tou-

Sans doute ne peut-on rendre raison de la cohérence pratique des pratiques et des œuvres qu'à condition de construire des modèles générateurs qui reproduisent dans leur ordre propre la logique selon laquelle elle s'engendre, et d'élaborer des schémas qui, grâce à leur pouvoir synoptique de synchronisation et de totalisation, font apparaître, sans phrases ni paraphrases, la systématicité objective de la pratique et qui, lorsqu'ils utilisent adéquatement les propriétés de l'espace (haut/bas, droite/gauche), peuvent même avoir la vertu de parler directement au schéma corporel (comme le savent bien tous ceux qui doivent transmettre des dispositions motrices). Il reste que l'on doit avoir conscience de la transformation que ces jeux d'écriture théorique font subir à la logique pratique par le simple fait de l'explicitation. De même qu'on se serait moins étonné, au temps de Lévy-Bruhl, des bizarreries de la « mentalité primitive » si l'on avait pu concevoir que la logique de la magie et de la « participation » ait quelque rapport avec l'expérience la plus ordinaire de l'émotion ou de la passion (colère, jalousie, haine, etc.), on s'émerveillerait moins aujourd'hui des prouesses « logiques » des indigènes australiens si, par une sorte d'ethnocentrisme inversé, on ne prêtait inconsciemment à la « pensée sauvage » le rapport au monde que l'intellectualisme prête à toute « conscience » et si l'on ne passait sous silence la transformation qui conduit des opérations maîtrisées à l'état pratique aux opérations formelles qui leur sont isomorphes, omettant du même coup de s'interroger sur les conditions sociales de cette transformation.

La science du mythe est en droit d'emprunter à la théorie des groupes le langage dans lequel elle décrit la syntaxe du mythe, mais à condition de ne pas oublier (ou laisser oublier) que, lorsqu'il cesse de s'apparaître et de se donner comme une traduction commode, ce langage détruit la vérité qu'il permet d'appréhender. On peut dire que la gymnastique est géométrie à condition de ne pas entendre que le gymnaste est géomètre. Et l'on serait moins tenté de traiter implicitement ou explicitement les agents comme des logiciens si l'on remontait du logos mythique à la praxis rituelle qui met en scène, sous forme d'actions réellement effectuées, c'est-à-dire de mouvements corporels, les opérations que l'analyse savante découvre dans le discours mythique, *opus operatum* qui masque sous ses significations réifiées le moment constituant de la pratique « mythopoïétique ». Aussi longtemps que l'espace mythico-rituel est appréhendé comme *opus operatum*, c'est-à-dire en tant qu'ordre des choses coexistantes, il n'est jamais qu'un espace théorique, balisé par les points de repère que sont les termes des relations d'opposition (haut/bas, est/ouest, etc.) et où ne peuvent s'effectuer que des opérations théoriques, c'est-à-dire des déplacements et des transformations logiques, qui sont aussi éloignés des mouvements et des transformations réellement accomplis, comme une chute ou une ascension, que le chien animal céleste du chien animal aboyant. Ayant établi par exemple que l'espace intérieur de la maison kabyle reçoit une signification inverse lorsqu'on le replace dans l'espace total, on n'est fondé à dire que chacun des deux espaces, intérieur et extérieur, peut être obtenu à partir de l'autre par une demi-rotation qu'à condition de rapatrier le langage dans lequel la mathématique exprime ses opérations sur le sol originaire de la pratique en donnant à des termes comme déplacement et rotation leur sens pratique de *mouvements du corps*, tels qu'aller vers l'avant ou vers l'arrière, ou faire demi-tour ; et d'observer que si cette « géométrie dans le monde sensible », comme dit Jean Nicod, géométrie pratique ou, mieux, pratique géométrique, fait un tel usage de l'*inversion*, c'est sans doute que, à la façon du miroir qui porte au jour les paradoxes de la symétrie bilatérale, le corps fonctionne comme un opérateur pratique qui cherche à gauche la main droite qu'il faut serrer, engage le bras gauche dans la manche du vêtement qui était à droite lorsqu'il était posé ou inverse la droite et la gauche, l'est et l'ouest, par le seul fait d'effectuer un demi-tour, de « faire face » ou de « tourner le dos », ou encore « met à l'envers » ce qui était « à l'endroit », autant de mouvements que la vision mythique du monde charge de significations sociales et dont le rite fait un usage intensif.

jours portés à projeter leurs états d'âme dans l'analyse du religieux, sont passés sans drame, par une *reconversion* homologue de celle des analystes de la littérature, à une forme spiritualisée de sémiologie où Heidegger ou Congar côtoient Lévi-Strauss ou Lacan, voire Baudrillard.

Je me surprends à définir le seuil
Comme étant le lieu géométrique

Des arrivées et des départs
Dans la Maison du Père [15].

Le poète trouve d'emblée le principe des relations entre l'espace de la maison et le monde extérieur dans les mouvements de sens inverse (au double sens du mot sens) que sont l'entrer et le sortir : petit producteur attardé de mythologies privées, il a moins de peine à traverser les métaphores mortes pour aller au principe de la pratique mythopoïétique, c'est-à-dire aux mouvements et aux gestes qui, comme dans telle phrase d'Albert le Grand reprise par René Char, peuvent déceler la dualité sous l'unité apparente de l'objet : « Il y avait, en Allemagne, des enfants jumeaux dont l'un ouvrait les portes en les touchant avec son bras droit, l'autre les fermait en les touchant avec son bras gauche [15]. »

Il faut ainsi aller de l'*ergon* à l'*energeia*, suivant l'opposition de Wilhem von Humboldt, des objets ou des conduites au principe de leur production ou, plus précisément, de l'analogie ou de la métaphore effectuée, fait accompli et lettre morte (a : b : : c : d), que considère l'herméneutique objectiviste, à la pratique analogique comme *transfert de schèmes* que l'habitus opère sur la base d'équivalences acquises, facilitant la substituabilité d'une réaction à une autre et permettant de maîtriser par une sorte de généralisation pratique tous les problèmes de même forme pouvant surgir dans des situations nouvelles. Ressaisir au travers du mythe comme réalité constituée l'acte mythopoïétique comme moment constituant, ce n'est pas, comme le pense l'idéalisme, rechercher dans la conscience les catégories universelles de ce que Cassirer appelle une « subjectivité mythopoïétique » ou, dans le langage de Lévi-Strauss, « les structures fondamentales de l'esprit humain » qui gouverneraient, indépendamment des conditions sociales, toutes les configurations empiriquement réalisées. C'est reconstruire le système socialement constitué des structures inséparablement cognitives et évaluatives qui organise la perception du monde et l'action dans le monde conformément aux structures objectives d'un état déterminé du monde social. Si les pratiques et les représentations rituelles sont pratiquement cohérentes, c'est qu'elles sont le

15. Cité par G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, P. U. F., 1961, p. 201.

produit du fonctionnement combinatoire d'un petit nombre de schèmes générateurs unis par des relations de *substituabilité pratique*, c'est-à-dire capables de produire des résultats équivalents du point de vue des exigences « logiques » de la pratique. Si cette systématicité reste floue et approximative, c'est que ces schèmes ne peuvent recevoir l'application quasi universelle qui leur est donnée que parce qu'ils fonctionnent à l'*état pratique*, c'est-à-dire en deçà de l'explicitation et, par conséquent, en dehors de tout contrôle logique et par référence à *des fins pratiques* propres à leur imposer et à leur conférer une nécessité qui n'est pas celle de la logique.

Les discussions qui se sont développées tant parmi les ethnologues (ethnoscience) que parmi les sociologues (ethnométhodologie) autour des systèmes de classement ont en commun d'oublier que ces instruments de connaissance remplissent en tant que tels des fonctions qui ne sont pas de pure connaissance. Produits par la pratique des générations successives, dans un type déterminé de conditions d'existence, ces schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui sont acquis par la pratique et mis en œuvre à l'état pratique sans accéder à la représentation explicite fonctionnent comme des opérateurs pratiques à travers lesquels les structures objectives dont ils sont le produit tendent à se reproduire dans les pratiques. Les taxinomies pratiques, instruments de connaissance et de communication qui sont la condition de la constitution du sens et du consensus sur le sens, n'exercent leur efficacité *structurante* que pour autant qu'elles sont elles-mêmes *structurées*. Ce qui ne signifie pas qu'elles soient justiciables d'une analyse strictement *interne* (« structurale », « componentielle » ou autre) qui, en les arrachant artificiellement à leurs conditions de production et d'utilisation, s'interdit d'en comprendre les fonctions sociales [16]. La cohérence

16. Le préjugé antigénétique qui incline au refus inconscient ou affirmé de rechercher dans l'histoire individuelle ou collective la genèse des structures objectives et des structures intériorisées se conjugue avec le préjugé antifonctionnaliste pour renforcer l'inclination de l'anthropologie structuraliste à accorder plus de cohérence qu'ils n'en ont et qu'il ne leur en faut pour fonctionner aux systèmes symboliques, produits de l'histoire qui, comme la culture selon Lowie, restent « faits de pièces et de morceaux » (*things of shreds and patches*), même si les morceaux que les nécessités de la pratique contraignent à emprunter sont continûment soumis à des restructurations et des remaniements inconscients et intentionnels tendant à les intégrer au système.

qui s'observe dans tous les produits de l'application d'un même habitus n'a pas d'autre fondement que la cohérence que les principes générateurs constitutifs de cet habitus doivent aux structures sociales (structure des relations entre les groupes, sexes ou classes d'âge, ou entre les classes sociales) dont ils sont le produit et qu'ils tendent à reproduire sous une *forme transformée* et méconnaissable, en les insérant dans la structure d'un système de relations symboliques [17].

Réagir, comme fait Lévi-Strauss, contre les lectures externes qui jettent le mythe dans la « stupidité primitive » (*Urdummheit*) en rapportant directement les structures des systèmes symboliques aux structures sociales [18] ne doit pas conduire à oublier que les actions magiques ou religieuses sont fondamentalement « mondaines » (*diesseitig*), comme dit Weber, et que, tout entières dominées par le souci d'assurer la réussite de la production et de la reproduction, bref la *survie*, elles sont orientées vers les fins les plus dramatiquement pratiques, vitales et urgentes : leur extraordinaire ambiguïté tient au fait qu'elles mettent au service des fins tragiquement réelles et totalement irréalistes qui s'engendrent en situation de détresse (surtout collective), comme le désir de triompher de la mort ou du malheur, une logique pratique, produite en dehors de toute intention consciente, par un corps et une langue structurés et structurants, générateurs automatiques d'actes symboliques. Les pratiques rituelles sont comme des souhaits ou des supplications de la détresse collective, qui s'expriment dans une langue (par définition) collective (ce qui les apparente très étroitement à la musique) ; des projets insensés d'agir sur le monde naturel comme on agit sur le monde social, d'appliquer au monde naturel des

17. L'histoire de la perspective que propose Panofsky (E. Panofsky, « Die Perspektive als "Symbolische Form" », *Vorträge der Bibliothek Warburg*, Leipzig, Berlin, 1924-25, p. 258-330 ; trad. fse, Paris, Editions de Minuit, 1976) constitue une contribution exemplaire à une histoire sociale des modes conventionnels de connaissance et d'expression : cela pourvu que, rompant radicalement avec la tradition idéaliste des « formes symboliques », on s'efforce de référer systématiquement les formes historiques de perception et de représentation aux conditions sociales de leur production et de leur reproduction (par une éducation expresse ou diffuse), c'est-à-dire à la structure des groupes qui les produisent et les reproduisent et à la position de ces groupes dans la structure sociale.

18. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 229.

stratégies qui s'appliquent aux autres hommes, sous certaines conditions, c'est-à-dire des stratégies d'autorité ou de réciprocité, de lui *signifier* des intentions, des souhaits, des désirs ou des ordres, par des mots ou des actes performatifs, qui font du sens en dehors de toute intention de signifier [19]. La manière la moins inappropriée de « comprendre » cette pratique pourrait consister à la rapprocher de ces rites privés, que les situations de détresse extrême, la mort d'une personne aimée, l'attente anxieuse d'un événement ardemment désiré, portent à inventer et qui, bien qu'ils n'aient d'autre justification que de dire ou de faire quelque chose plutôt que rien lorsqu'il n'y a rien à faire ni à dire, empruntent inévitablement la logique d'un langage et d'un corps qui, même et surtout lorsqu'ils *tournent à vide*, produisent du *sens commun*, pour engendrer des mots ou des gestes à la fois sensés et insensés.

On voit ainsi à la fois les erreurs ordinaires et leur fondement dans un objet qui, comme le rite et le mythe, se prête, par son ambiguïté intrinsèque, aux lectures les plus contradictoires : d'un côté, la distance hautaine que l'herméneutique objectiviste entend maintenir à l'égard des formes élémentaires de la pensée, traitées comme prétexte à exercices de virtuosité interprétative, et dont le désenchantement, voire l'horreur esthète de l'*Afrique fantôme* [20], représentent en fait la limite ; de l'autre, la participation exaltée et l'enchantement déréalisant des grands initiés de la tradition gnostique qui font fonctionner comme *sens vécu* le sens commun, qui se font les sujets inspirés d'un sens objectif [21]. La réduction objectiviste permet de mettre au jour les fonctions dites objectives que remplissent les mythes ou les rites (fonctions

19. La propension à penser l'économie magique sur le modèle de l'économie politique se voit par exemple dans tous les cas où le principe de réciprocité intervient pour déterminer le *sacrifice*, comme échange d'une vie contre une vie. Cas typique, le sacrifice d'un mouton que l'on accomplit au terme du dépiquage, au nom de l'idée qu'une bonne récolte doit être payée de la disparition d'un membre de la famille, le mouton servant de substitut.

20. M. Leiris, *L'Afrique fantôme*. Paris, Gallimard, 1934.

21. De même la difficulté à trouver la juste distance entre le racisme de classe et le populisme, entre le préjugé défavorable et le préjugé favorable, qui est encore une forme de condescendance, conduit à penser le rapport aux classes dominées selon la vieille alternative platonicienne de la coupure (*chorismos*) et de la participation (*methexis*).

d'intégration morale comme chez Durkheim, fonctions d'intégration logique comme chez Lévi-Strauss) ; mais, en séparant le sens objectif qu'elle porte au jour des agents qui le font fonctionner et, par là, des conditions objectives et des fins pratiques par référence auxquelles se définit leur pratique, elle interdit de comprendre comment s'accomplissent ces fonctions [22]. De son côté, l'anthropologie « participante » s'autorise des invariants anthropologiques et de la communauté des expériences ultimes — quand ce n'est pas tout simplement de la nostalgie des paradis agraires, principe de toutes les idéologies conservatrices — pour chercher des réponses éternelles aux interrogations éternelles des cosmologies et des cosmogonies dans les réponses pratiques que les paysans de Kabylie ou d'ailleurs ont données aux questions pratiques et historiquement situées qui s'imposaient à eux dans un état déterminé de leurs instruments d'appropriation matérielle et symbolique du monde [23] : en coupant les pratiques de leurs conditions réelles d'existence pour leur prêter des intentions étrangères, par une fausse générosité qui favorise les effets de style, l'exaltation des sagesses perdues les dépossède de tout ce qui fait leur raison et leur raison d'être et les enferme dans l'essence éternelle d'une « mentalité [24] ». La

22. Ainsi par exemple, pour comprendre comment peut fonctionner la *malédiction*, limite de la parole performative par laquelle s'exerce continûment le pouvoir des anciens, il faudrait avoir à l'esprit l'ensemble des conditions sociales qui doivent être remplies pour qu'en ce cas la magie performative agisse : en particulier, la profonde misère, matérielle et morale (et en premier lieu celle que produit la croyance en la magie, la peur des autres, de la parole des autres, de l'opinion, dont la croyance au mauvais œil n'est sans doute que la limite) et aussi la puissance que donne à la parole de sens commun, et à celui qui l'énonce, le fait d'avoir pour soi tout l'ordre social, toute l'expérience passée, et cela dans une situation de profonde insécurité, où, comme dans les situations de catastrophe, on évite de défier le sort.

23. La lecture mystique des mythes dogons que propose Griaule et l'exégèse inspirée des présocratiques qu'élabore Heidegger sont deux variantes paradigmatiques du même effet, séparées seulement par la « noblesse » de leur prétexte et de leurs *références*.

24. Il est à peine besoin de dire que, dans cette affaire, les « primitifs » (comme ailleurs le peuple) ne sont qu'un prétexte à des batailles idéologiques dont le véritable enjeu réside dans les intérêts présents des idéologues ; et il ne serait sans doute pas plus difficile de le montrer à propos des dénonciations tapageuses et faciles de l'ethnologie coloniale qui sont de mode aujourd'hui qu'à propos de la vision enchantée des sociétés archaïques ou paysannes qui, en un autre temps, accompagnait la dénonciation mandarinale du « désenchantement du monde ».

femme kabyle qui monte son métier à tisser n'accomplit pas un acte cosmogonique : elle monte simplement son métier à tisser pour produire un tissage destiné à remplir une fonction technique ; il se trouve que, étant donné l'équipement symbolique dont elle dispose pour penser pratiquement sa pratique — et en particulier son langage qui la renvoie sans cesse à la logique du labour —, elle ne peut penser ce qu'elle fait que sous la forme enchantée, c'est-à-dire mystifiée, dont s'enchante le spiritualisme assoiffé de mystères éternels.

Les rites ont lieu et ils n'ont lieu que parce qu'ils trouvent leur raison d'être dans les conditions d'existence et les dispositions d'agents qui ne peuvent se payer le luxe de la spéculation logique, de l'effusion mystique ou de l'inquiétude métaphysique. Il ne suffit pas de tourner en dérision les formes les plus naïves du fonctionnalisme pour en être quitte avec la question des fonctions pratiques des pratiques. On ne comprendrait évidemment rien au rituel du mariage kabyle à partir d'une définition universelle des fonctions du mariage comme opération destinée à assurer la reproduction biologique du groupe selon des formes approuvées par le groupe. Mais on n'y comprendrait guère plus, malgré les apparences, à partir d'une analyse structurale qui ignorerait les fonctions spécifiques des pratiques rituelles et qui omettrait de s'interroger sur les conditions économiques et sociales de production des dispositions génératrices et de ces pratiques et de la définition collective des fonctions pratiques au service desquelles elles fonctionnent. Le paysan kabyle ne réagit pas à des « conditions objectives », mais à ces conditions appréhendées à travers les schèmes socialement constitués qui organisent sa perception. Comprendre la pratique rituelle, lui rendre non seulement sa raison mais sa raison d'être sans la convertir en construction logique ou en exercice spirituel, ce n'est pas seulement en reconstituer la logique interne ; c'est lui restituer sa nécessité pratique en la rapportant aux conditions réelles de sa genèse, c'est-à-dire aux conditions dans lesquelles se trouvent définies et les fonctions qu'elle remplit et les moyens qu'elle emploie pour les atteindre [25] ; c'est décrire les fondements les plus bruta

25. Il faut ici citer Arnold van Gennep, qui rappelle que les récits anciens étaient *agis* dans une sorte de drame total, et non simplement réci-

lement matériels de l'*investissement* dans la magie, comme la faiblesse des forces productives et reproductives qui fait de toute une vie dominée par le sentiment de détresse qu'engendre l'incertitude concernant les enjeux les plus vitaux, une lutte aléatoire contre l'aléa ; c'est tenter de nommer, sans espérer vraiment l'*évoquer*, cette expérience *collective* d'impuissance qui est au principe de toute la vision du monde et de l'avenir (elle s'exprime aussi bien dans le rapport au travail conçu comme un tribut inconditionnel que dans la pratique rituelle) et qui constitue la médiation pratique à travers laquelle s'établit la relation entre les bases économiques et les actions ou les représentations rituelles. C'est en effet par l'intermédiaire de la fonction qui, dans la relation complexe entre un mode de production et un mode de perception relativement autonome, se trouve assignée à la pratique inséparablement technique et rituelle, et des schèmes opératoires mis en œuvre pour la remplir que se trouve pratiquement réalisée, dans chaque pratique, et non dans je ne sais quelle « articulation » entre les systèmes, la relation entre les conditions économiques et les pratiques symboliques [26]. Pour donner une idée de la complexité de ce réseau

tés : « La production littéraire dite populaire est une activité utile, nécessaire au maintien et au fonctionnement de l'organisation sociale par suite de son lien avec d'autres activités, matérielles celles-ci. Surtout à ses débuts, elle est un élément organique et non, comme on le croyait, une activité esthétique superflue, un luxe » (A. van Gennep, *La formation des légendes*, Paris, Flammarion, 1913, p. 8). Dans la même logique, Mouloud Mammeri met en évidence les *fonctions pratiques* de la sagesse kabyle et des poètes qui en sont les gardiens (cf. M. Mammeri et P. Bourdieu, « Dialogue sur la poésie orale en Kabylie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 19, 1978, p. 67-76).

26. On essaiera de montrer que, au niveau des fonctions, le rituel exprime l'état des forces productives qui le déterminent négativement par l'intermédiaire de l'incertitude et l'insécurité sous la forme d'une sorte d'immense effort pour faire *durer* une vie naturelle et humaine sans cesse suspendue, menacée, tandis que, au niveau des structures, il retraduit dans l'opposition entre deux types de rites, rites d'euphémisation et de licitation des labours ou de la moisson, rites propitiatoires des périodes de gestation et d'attente, l'opposition qui domine toute la vie agraire entre le temps de travail (c'est-à-dire ce qui dépend de l'*homme*) et le temps de production (c'est-à-dire ce qui dépend de la seule nature) et qui est pensée dans les mêmes termes que la division du travail entre les sexes, avec d'un côté les interventions brèves, violentes, discontinues et contre nature de l'homme dans la production (labours ou moisson) et la reproduction et de l'autre la lente et longue gestation, la gestion, l'entretien et la défense de la vie, qui incombent à la femme.

de circuits de causalité circulaire qui font, par exemple, que les pratiques techniques ou rituelles sont déterminées par les conditions matérielles d'existence appréhendées par des agents dotés de schèmes de perception qui sont eux-mêmes déterminés au moins négativement par ces conditions (retraduites dans une forme particulière de rapports de production), il suffit d'indiquer qu'une des fonctions des rites — en particulier lors du mariage et des labours, ou encore de la moisson — est de surmonter pratiquement la contradiction proprement rituelle que la taxinomie rituelle fait surgir en divisant le monde en principes contraires et en faisant apparaître comme violences sacrilèges les actes les plus indispensables à la survie du groupe.

chapitre 6
l'action du temps

A s'en tenir à des pratiques qui, comme les pratiques rituelles, doivent certaines de leurs propriétés les plus importantes au fait qu'elles sont « détotalisées » par leur déploiement dans la succession, on risquerait de laisser échapper les propriétés de la pratique que la science détemporalisante a le moins de chances de restituer, c'est-à-dire celles qu'elle doit au fait qu'elle se construit dans le temps, qu'elle reçoit du temps sa *forme* comme ordre d'une succession et par là son sens (au double sens). C'est le cas de toutes les pratiques qui, comme l'échange de dons ou les luttes d'honneur, se définissent, au moins aux yeux des agents, comme des séquences irréversibles et orientées d'actes relativement imprévisibles. On se rappelle que, contre la représentation ordinaire et l'analyse célèbre de Mauss à qui il reproche de s'être situé au niveau d'une « phénoménologie » de l'échange de dons, Lévi-Strauss tient que la science doit rompre avec l'expérience indigène et la théorie indigène de cette expérience pour poser que l'échange « constitue le phénomène primitif, et non les opérations discrètes en lesquelles la vie sociale le décompose [1] », ou, autrement dit, que les « lois mécaniques » du cycle de réciprocité sont le principe inconscient de l'obligation de donner, de l'obligation de rendre et de l'obligation de recevoir [2]. En posant que le modèle objectif, obtenu par la réduction du polythétique au monothétique, de la succession détotalisée et irréversible à la totalité parfaitement réversible, est la loi immanente des pratiques, le principe invisible des mouvements observés, le savant réduit les agents au statut d'automates ou de corps inertes mus par des mécanismes obscurs vers des fins qu'ils ignorent. Les « cycles de

1. Cf. C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et anthropologie,* Paris, P.U.F., 1950, p. XXXVIII.
2. Cf. C. Lévi-Strauss, *loc. cit.,* p. XXXVI.

réciprocité », engrenages mécaniques de pratiques obligées, n'existent que pour le regard absolu du spectateur omniscient et omniprésent, qui doit à sa science de la *mécanique sociale* d'être capable de se rendre présent aux différents moments du « cycle » : en réalité, le don peut rester sans contrepartie, lorsqu'on oblige un ingrat ; il peut être repoussé comme une offense en ce qu'il affirme ou revendique la possibilité de la réciprocité, donc de la reconnaissance [3]. Sans parler des trouble-fête qui mettent en question le jeu lui-même et sa belle mécanique apparente (à la façon de celui que les Kabyles appellent *amahbul*) et même dans le cas où les dispositions des agents sont aussi parfaitement harmonisées que possible et où l'enchaînement des actions et des réactions semble entièrement prévisible *du dehors*, l'incertitude sur l'issue de l'interaction demeure, aussi longtemps que la séquence n'est pas achevée : les échanges les plus ordinaires, voire les plus routiniers en apparence, de l'existence ordinaire, comme « les petits cadeaux » qui « nouent l'amitié », supposent une improvisation, donc une incertitude permanente, qui, comme on dit, en font tout le *charme*, donc toute l'*efficace sociale*.

> Situés à mi-chemin entre les dons « gratuits » (*elmaâtar*, le don sans retour, « pareil au lait d'une mère », ou *thikchi*, la chose donnée sans contrepartie) et les dons les plus rigoureusement obligés (*elahdya* ou *lehna*), les petits cadeaux doivent être de faible valeur, donc faciles à rendre, donc faits pour être rendus et rendus facilement [4] ; mais ils doivent être *fréquents* et en quelque sorte continus, ce qui implique qu'ils fonctionnent dans la logique de la « surprise » ou de l' « attention » plus que selon la mécanique du rituel. Destinés à entretenir l'ordre ordinaire des relations familières, ils consistent à peu près toujours en un plat de nourriture cuite, de couscous (accompagné d'un morceau de fromage, lorsqu'ils marquent le premier lait d'une vache) et suivent le cours des petites réjouissances

3. « Ne vous offensez pas de cette offre (...). J'ai tellement conscience d'être un zéro à vos yeux que vous pouvez accepter de ma part même de l'argent. Un cadeau de moi est sans conséquence » (Dostoïevski, *Le joueur*, Paris, Gallimard, 1958, p. 47).

4. Nous disons « des riens » et, en réponse à des remerciements, « de rien » ou « ce n'est rien ».

> familiales, celles du troisième ou du septième jour après la naissance, de la première dent ou du premier pas du bébé, de la première coupe de cheveux, du premier marché ou du premier jeûne du garçon. Associés à des moments du cycle de vie des hommes ou de la terre, ils engagent ceux qui entendent faire part de leur joie et ceux qui, en contrepartie, prennent part à cette joie, dans un véritable rite de fécondité : on ne rend jamais le récipient dans lequel était contenu le cadeau sans y mettre, « pour le bon augure » (*el fal*), ce que l'on appelle parfois *thiririth* (de *er*, rendre), c'est-à-dire un peu de blé, de semoule (jamais de l'orge, plante féminine, symbole de fragilité) ou, mieux, des légumes secs, pois chiches, lentilles, etc., appelés *ajedjig*, offerts afin que « le garçon (qui est l'occasion de l'échange) fleurisse ». On oppose clairement ces présents ordinaires (auxquels il faut ajouter certains de ceux qu'on désigne du nom de *tharzefth* et qui sont faits à l'occasion des visites) aux présents extraordinaires, *elkhir*, *elahdya* ou *lehna*, offerts lors des grandes fêtes appelées *thimeghriwin* (sing. *thameghra*), mariages, naissances, circoncisions, et à plus forte raison à *lwâada*, le don obligé à un saint. Et, de fait, les petits cadeaux entre parents et voisins sont au cadeau en argent et en œufs qu'offrent les alliés éloignés tant dans l'espace que dans la généalogie, et aussi dans le temps — puisqu'on ne les voit que de loin en loin, de manière discontinue, dans les « grandes occasions » — et qui, par son importance et sa solennité, est toujours une sorte de *défi contrôlé*, ce que les mariages dans la lignée ou le voisinage, si fréquents et si étroitement insérés dans la trame des échanges ordinaires qu'ils passent complètement inaperçus, sont aux mariages extraordinaires, entre villages ou tribus différents, destinés parfois à sceller des alliances ou des réconciliations, toujours marqués par des cérémonies solennelles, plus prestigieux mais aussi infiniment plus périlleux.

Il suffit que la possibilité existe qu'il en aille autrement que ne le veulent les « lois mécaniques » du « cycle de réciprocité » pour que toute l'expérience de la pratique et du même coup sa logique s'en trouvent changées. Le passage de la probabilité la plus élevée à la certitude absolue représente un saut qualitatif qui n'est pas proportionné à l'écart numérique. L'incertitude qui trouve son fondement objectif dans la logique probabiliste des lois sociales suffit à modifier

non seulement l'expérience de la pratique, mais la pratique elle-même, en encourageant par exemple les stratégies qui visent à éviter l'issue la plus probable. Réintroduire l'incertitude, c'est réintroduire le temps, avec son rythme, son orientation, son irréversibilité, substituant la dialectique des *stratégies* à la mécanique du *modèle*, mais sans retomber dans l'anthropologie imaginaire des théories de l'« acteur rationnel ».

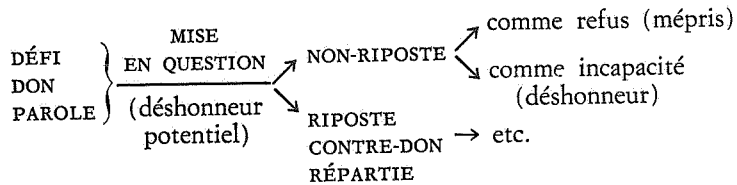
L'*ars inveniendi* est une *ars combinatoria*. Et l'on peut construire un *modèle générateur* relativement simple qui permet de rendre compte théoriquement de la logique de la pratique, c'est-à-dire d'engendrer, *sur le papier*, l'univers des pratiques (conduites d'honneur, actes d'échange) réellement observées ou potentiellement observables qui frappent à la fois par leur diversité inépuisable et par leur nécessité apparente, sans recourir à l'impossible « fichier de représentations préfabriquées » dont parle Jakobson [5] et qui permettrait de « choisir » la conduite convenant à chaque situation. Ainsi, pour rendre compte de toutes les conduites d'honneur observées et de celles-là seulement, il suffit de se donner un principe fondamental, celui de l'égalité en honneur, qui, bien qu'il ne soit jamais posé explicitement comme axiome de toutes les opérations éthiques, paraît orienter les pratiques, parce que le sens de l'honneur en donne la maîtrise pratique. En effet, l'échange d'honneur, comme tout échange (de dons, de paroles) se définit comme tel — par opposition à la violence unilatérale de l'agression — c'est-à-dire comme impliquant la *possibilité* d'une *suite*, d'un *retour*, riposte, contre-don, répartie, en ce qu'il enferme la *reconnaissance* du partenaire (auquel dans le cas particulier il accorde l'égalité en honneur [6]). Le défi, comme tel, requiert la riposte et s'adresse donc à un homme estimé capable de jouer le jeu de l'honneur,

5. R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Editions de Minuit, 1963, p. 46.

6. Le don enferme toujours un défi plus ou moins dénié. « Il lui a fait honte », disaient, selon Marcy, les Berbères marocains à propos du don en forme de défi (*thawsa*) qui marquait les grandes occasions (G. Marcy, « Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère et le régime des successions touarègues », *Revue africaine*, n° 85, 1941, p. 187-211). Ceci permet de voir que la logique du défi et de la riposte est la limite vers laquelle tend l'échange de dons lorsque l'échange généreux tend vers l'*assaut de générosité*.

et de le bien jouer : c'est pourquoi il *fait honneur*. La réciproque de ce postulat de réciprocité est que seul un défi lancé par un égal en honneur mérite d'être relevé : l'acte d'honneur n'est complètement constitué comme tel que par la riposte, qui implique la reconnaissance de l'égalité en honneur, c'est-à-dire la reconnaissance du défi comme acte d'honneur et de son auteur comme homme d'honneur. Le principe fondamental et sa réciproque impliquent à leur tour que celui qui entre dans un échange d'honneur (en lançant ou en relevant un défi) avec quelqu'un qui n'est pas son égal en honneur se déshonore : en défiant un supérieur, il s'expose au mépris, qui fera retomber sur lui le déshonneur ; en défiant un inférieur ou en relevant son défi, il se déshonore lui-même. Ainsi, *elbahadla*, l'humiliation totale, retombe sur celui qui abuse de son avantage pour humilier son adversaire au-delà des limites au lieu de le laisser « se couvrir de honte lui-même ». Inversement, *elbahadla* retomberait sur celui qui s'aviserait de relever un défi insensé : en s'abstenant de riposter, il fait retomber sur le présomptueux tout le poids de ses actes arbitraires [7].

On a ainsi un schéma très simple :



Ce modèle générateur qui réduit l'échange à une série de choix successifs opérés à partir d'un tout petit nombre de principes grâce à une combinatoire très simple, et qui permet de rendre compte d'une manière très économique d'une infinité de cas particuliers d'échanges phénoménalement aussi différents que les échanges de dons, de paroles

7. Si elles sont présentées ici de façon déductive, ces propositions n'ont pas été produites par déduction, comme en témoignent les versions successives de l'analyse (la première, publiée en 1965, était encore très proche de la représentation indigène, c'est-à-dire officielle ; la seconde, publiée en 1972, s'appuyait sur une série d'*études de cas* et présentait le modèle proposé ici, mais sous une forme moins économique).

ou de défis, reproduit *dans son ordre* le fonctionnement de l'habitus et la logique de la pratique qui procède par séries de choix irréversibles, effectués dans l'urgence et souvent avec de gros enjeux (parfois la vie, comme dans les échanges d'honneur ou la magie) en réponse à d'autres choix obéissant à la même logique [8].

Il suffit de même de se donner quelques principes d'application très générale obtenus par la combinaison des schèmes fondamentaux de la vision mythico-rituelle du monde (jour/nuit, masculin/féminin, dehors/dedans, etc.) qui constituent comme tel le sacré (*h'aram*) et de la logique des échanges sociaux (le principe d'isotimie et ses corollaires) pour rendre compte de tous les articles de tous les coutumiers livrés par la tradition ethnographique et se donner même les moyens de produire le corpus possible des actes de jurisprudence conformes au « sens de l'équité » en sa forme kabyle [9]. Ce sont ces schèmes, *presque jamais énoncés comme tels* dans la pratique [10], qui, s'agissant d'évaluer la gravité d'un vol, conduiront à prendre en compte, dans la logique du *h'aram*, toutes les circonstances (lieu et moment) de son accomplissement, opposant la maison (ou la mosquée), lieux sacrés, à tous les autres lieux, la nuit au jour, les jours de fête aux jours ordinaires, pour associer, toutes choses égales d'ailleurs, au premier terme, la sanction la plus sévère (avec à un extrême

8. Les rites de possession ou d'exorcisme et toutes les luttes magiques font voir, à titre de limite, que les actes magiques sont des opérations « logiques » accomplies dans des situations d'urgence vitale, où il s'agit de vie et de mort, la « stéréotypisation magique » dont parle Weber résultant sans doute pour une part du fait que les erreurs sont de grande conséquence.

9. Les énoncés enfermés dans la coutume d'un clan ou d'un village particulier ne représentent qu'une très faible partie de l'univers des actes de jurisprudence possibles, dont l'addition des énoncés produits à partir des mêmes principes et consignés dans les coutumiers de différents groupes ne donne elle-même qu'une faible idée.

10. Le *qanun* propre à chaque clan (ou chaque village) consiste essentiellement en une énumération de fautes particulières suivies de l'amende correspondante, les principes à partir desquels sont produits ces actes de jurisprudence consacrés étant laissés à l'état implicite. C'est ainsi, par exemple, que le *qanun* d'Agouni-n-Tesellent, village de la tribu des Ath Akbil, comptait, sur un ensemble de 249 articles, 219 lois « répressives » (au sens de Durkheim), soit 88 %, contre 25 lois « restitutives », soit 10 %, et 5 articles seulement touchant aux fondements de l'ordre politique.

le vol commis de nuit dans une maison, atteinte sacrilège au *h'aram* qui en fait une *offense* d'honneur, et à l'autre extrême le vol commis de jour dans un champ éloigné). Ces principes pratiques ne sont énoncés, par exception, que lorsque la *nature de l'objet volé* oblige à en suspendre la validité : ainsi par exemple, le *qanun* d'Ighil Imoula, rapporté par Hanoteaux et Letourneux, prévoit que « celui qui volera, par ruse ou par force, un mulet, un bœuf ou une vache, paiera 50 réaux à la djemâa et au propriétaire la valeur de l'animal volé, que le vol ait été commis de *nuit ou de jour, dans une maison ou au-dehors, que les animaux appartiennent au maître de la maison ou à autrui* [11] ». Ce sont les mêmes schèmes fondamentaux qui, fonctionnant toujours à l'état implicite, permettent de produire l'évaluation appropriée de la gravité des bagarres : on retrouve en effet les oppositions entre la maison et les autres lieux (le meurtre d'une personne surprise dans une maison n'étant suivi d'aucune sanction en tant que riposte légitime à une atteinte à la *h'urma*), entre la nuit et le jour, entre les fêtes et les jours ordinaires, auxquelles viennent s'ajouter les variations selon la valeur socialement reconnue à l'agresseur et à la victime (homme/femme, adulte/enfant) et selon les instruments et les procédés employés (par traîtrise — pendant le sommeil, par exemple —, ou d'homme à homme) et le degré d'accomplissement de l'agression (simple menace ou passage à l'acte). Mais la spécificité de la logique pratique qui engendre une infinité de pratiques adaptées à des situations toujours différentes à partir de schèmes d'application si générale et automatique qu'ils ne sont qu'exceptionnellement convertis en principes explicites se révèle dans le fait que les coutumiers de différents groupes (villages ou tribus) présentent des variations dans l'importance de la sanction infligée pour la même infraction : compréhensibles s'agissant de mises en pratique des mêmes *schèmes implicites*, ces incertitudes et ce flou seraient exclus d'une série d'actes de jurisprudence produits par l'application d'un même *code explicite*, expressément produit par un travail proprement juridique visant à prévoir tous les cas possibles de transgression et de sanction et capables de

11. A. Hanoteau et A. Letourneux, *op. cit.*, t. III, p. 338.

servir de base à des actes de jurisprudence homogènes et constants, c'est-à-dire prévisibles et calculables. La logique pratique qui a pour principe un système de schèmes générateurs et organisateurs objectivement cohérents, fonctionnant à l'état pratique comme un principe de sélection souvent imprécis mais systématique, n'a ni la *rigueur* ni la *constance* qui caractérisent la logique logique, capable de *déduire* l'action rationnelle des principes explicites et explicitement contrôlés et systématisés d'une axiomatique (et qui seraient aussi les siennes si elle était déduite du modèle construit pour en rendre raison). C'est pourquoi elle se révèle dans une sorte d'*unité de style* qui, bien qu'elle soit immédiatement perceptible, n'a rien de la cohérence stricte et sans surprise des produits concertés d'un plan.

En produisant au-dehors, dans l'objectivité, sous la forme de principes maîtrisables, ce qui guide les pratiques du dedans, l'analyse savante rend possible une véritable *prise de conscience*, transmutation (matérialisée par le schéma) du schème en *représentation* qui donne la maîtrise symbolique des principes pratiques que le sens pratique agit sans les représenter ou en s'en donnant des représentations partielles et inadéquates. De même que l'enseignement du tennis, du violon, des échecs, de la danse ou de la boxe décompose en positions, en pas ou en coups des pratiques qui intègrent toutes ces unités élémentaires de comportement, artificiellement isolées, dans l'unité d'une pratique organisée et orientée, de même les informateurs tendent à livrer soit des normes générales (toujours assorties d'exceptions), soit des « coups » remarquables [12], faute de pouvoir s'approprier théoriquement la matrice pratique à partir de laquelle ces coups peuvent être engendrés et qu'ils ne possèdent qu'en pratique, « en tant qu'ils sont ce qu'ils sont », comme dit Platon. Le piège le plus subtil réside sans doute dans le fait que les agents recourent volontiers au langage ambigu de la *règle*, celui de la grammaire, de la morale et du droit, pour expliquer une pratique sociale qui obéit à de tout autres

12. On en verra toutes sortes d'exemples dans les analyses présentées ci-dessous, que ce soit *elbahadla*, l'humiliation excessive, dans les échanges d'honneur, ou le mariage avec la cousine parallèle dans les échanges matrimoniaux.

principes, dissimulant ainsi, à leurs propres yeux, la vérité de leur maîtrise pratique comme *docte ignorance*, c'est-à-dire comme mode de connaissance pratique qui n'enferme pas la connaissance de ses propres principes. Les théories indigènes sont en effet moins redoutables en ce qu'elles orientent la recherche vers des explications illusoires qu'en ce qu'elles apportent un renforcement dont elle n'a pas besoin à la théorie de la pratique qui est inhérente à l'approche objectiviste des pratiques et qui, ayant extrait de l'*opus operatum* les principes supputés de sa production, les institue en normes des pratiques (avec des phrases telles que « l'honneur *veut* que... », « la bienséance *demande* que... », « la coutume exige que... », etc.).

Le travail pédagogique d'inculcation est, avec l'institutionnalisation qui s'accompagne toujours d'un minimum d'objectivation dans le discours (et en particulier dans *le droit*, chargé de prévenir ou de punir les ratés de la socialisation) ou tel ou tel autre support symbolique (symboles ou instruments rituels, etc.), une des occasions privilégiées de formuler et de constituer les schèmes pratiques en normes expresses. Ce n'est sans doute pas par hasard que la question des rapports entre l'habitus et la « règle » se trouve portée au jour dès qu'apparaît historiquement une action d'inculcation expresse et explicite. Comme le suggère la lecture du *Ménon* de Platon, l'apparition d'une éducation institutionnalisée est corrélative d'une crise de l'éducation diffuse, qui va directement de la pratique à la pratique sans passer par le discours. L'excellence (c'est-à-dire la maîtrise pratique en sa forme accomplie) a cessé d'exister dès qu'on se demande si elle peut s'enseigner, dès que l'on entend fonder la pratique conforme sur des règles dégagées, pour les besoins de la transmission, comme font tous les *académismes*, de la pratique des époques antérieures ou de leurs produits. Tandis que les nouveaux maîtres peuvent sans risque mettre au défi les *kaloi kagathoi*, incapables de porter au niveau du discours ce qu'ils ont acquis on ne sait comment, *apo tou automatou*, et qu'ils ne possèdent qu' « en tant qu'ils sont ce qu'ils sont », les tenants de l'éducation à l'ancienne n'ont pas de peine à dévaloriser un savoir qui, comme celui des *mathonthes*, les hommes de savoir, porte la trace de l'apprentissage. Et cela sans doute parce que la « déviation » que dénonce le mot d'académisme

est inhérente à toute tentative pour expliciter et codifier une pratique qui ne s'appuie pas sur une connaissance des principes réels de cette pratique. Ainsi par exemple les recherches qu'ont réalisées certains éducateurs (tels René Deleplace) dans leur effort pour rationaliser l'apprentissage des pratiques sportives ou artistiques en essayant de favoriser la *prise de conscience* des mécanismes qui sont réellement à l'œuvre dans ces pratiques, montrent que, faute de se fonder sur un *modèle formel* portant à l'état explicite les principes que le sens pratique (ou, plus précisément, le « sens du jeu » ou l'intelligence tactique) maîtrise à l'état pratique et qui s'acquièrent pratiquement par *mimétisme*, l'enseignement des pratiques sportives doit se rabattre sur des règles, voire des recettes, et concentrer l'apprentissage sur des phases typiques (des coups), s'exposant ainsi à produire bien souvent des dispositions dysfonctionnelles faute de pouvoir fournir une vision adéquate de la pratique prise *dans son ensemble* (c'est le cas par exemple lorsque, au rugby, l'entraînement attire l'attention sur les liaisons entre partenaires au lieu de donner la priorité à la relation aux adversaires d'où se déduit la relation juste entre partenaires).

On comprend mieux pourquoi cette production demi savante qu'est la règle constitue l'obstacle par excellence à la construction d'une théorie adéquate de la pratique : en occupant faussement la place des deux notions fondamentales, la matrice théorique et la matrice pratique, le modèle théorique et le sens pratique, elle interdit de poser la question de leur relation. Le modèle abstrait que l'on doit construire (pour rendre raison par exemple des pratiques d'honneur) ne vaut complètement que si on le donne pour ce qu'il est, un artefact théorique totalement étranger à la pratique — bien qu'une pédagogie rationnelle puisse lui faire servir des fonctions pratiques en permettant à celui qui en possède l'équivalent pratique de s'approprier réellement les principes de sa pratique, soit pour les porter à leur plénitude, soit pour tâcher de s'en libérer. Le moteur de toute la dialectique du défi et de la riposte, du don et du contre-don, n'est pas une axiomatique abstraite mais le sens de l'honneur, disposition inculquée par toute la prime éducation et constamment exigée et renforcée par le groupe, et inscrite aussi bien dans les postures et les plis du corps (dans la

manière de porter le corps ou le regard, de parler, de manger ou de marcher) que dans les automatismes du langage et de la pensée, à travers lesquels l'homme s'affirme lui-même en tant qu'homme vraiment homme, c'est-à-dire viril [13]. Ce sens pratique qui ne s'embarrasse ni de règles ni de principes (sauf en cas de raté ou d'échec), moins encore de calculs ou de déductions, de toute façon exclus par l'urgence de l'action qui « ne souffre aucun délai », est ce qui permet d'apprécier sur-le-champ, d'un coup d'œil et dans le feu de l'action, le sens de la situation et de produire aussitôt la réponse opportune [14]. Seule en effet cette sorte de maîtrise acquise fonctionnant avec la sûreté automatique d'un instinct peut permettre de répondre dans l'instant à toutes les situations d'incertitude et aux ambiguïtés des pratiques : ainsi, par exemple, on imagine la maîtrise des taxinomies et l'art d'en jouer que suppose le fait d'imposer l'absence de riposte comme une marque de dédain lorsque la différence entre les antagonistes n'est pas très marquée et que le mépris peut être soupçonné de masquer la dérobade ; dans ce cas, comme le montrent les transgressions des « sages » (*imusnawen*) qui violent la règle officielle au nom d'une loi plus haute [15], il

13. Le verbe *qabel*, que plusieurs informateurs donnent pour une sorte d'expression ramassée de toutes les valeurs d'honneur, rassemble en fait tous ces niveaux, puisqu'il désigne à la fois des postures corporelles (faire face, regarder au visage, faire front), des vertus reconnues (comme l'art de recevoir en hôte et de faire honneur à un invité ou le fait de savoir affronter les autres, pour le meilleur ou pour le pire, en les regardant au visage) et des catégories mythico-rituelles (comme le fait de faire face à l'est, à la lumière, à l'avenir).

14. Si la pratique se contente d'une logique partielle ou discontinue et d'une « rationalité satisfaisante ou limitée » (*satisficing or limited rationality*), ce n'est pas seulement parce que, comme on l'a noté, le recours à des procédés empiriques ou à des principes de décision déjà éprouvés permet de faire l'économie du coût entraîné par le rassemblement et l'analyse de l'information (cf. H. Simon, A behavioral theory of rational choice, *Quarterly Journal of Economics*, 69, 1954, p. 99-118) ; c'est surtout que l'*économie de logique* qu'autorise la décision prise au juger, à vue de nez, *by rule of thumb*, implique une *économie de temps* qui, même en matière de choix économiques, n'est pas de peu si l'on sait que le propre de la pratique est de fonctionner dans l'urgence et que la meilleure décision du monde ne vaut rien lorsqu'elle vient après la bataille, une fois passés l'occasion opportune ou le moment rituel (ce qu'oublient l'analyste et l'expérimentateur qui font comme si celui qui est engagé dans la partie pouvait prendre son temps pour déchiffrer sans s'exposer à subir la sanction pratique de son retard).

15. Cf. M. Mammeri et P. Bourdieu, *art. cit.*

ne s'agit pas seulement de faire, mais de *faire croire*, et sur-le-champ, en imposant simultanément une réponse et une définition de la situation capable de la faire reconnaître comme la seule légitime : cela grâce à une connaissance très juste de sa propre valeur symbolique et de la valeur socialement reconnue à l'adversaire et du sens probable d'une conduite qui dépend d'abord du jugement que les autres porteront sur elle et sur son auteur.

Tout concourt à montrer que le bon usage du modèle, qui suppose la coupure, exige que, dépassant l'alternative rituelle de la coupure et de la participation, on fasse la théorie de ce qu'est, dans son principe, la logique de la pratique comme participation pratique au jeu, *illusio*, et du même coup, de la coupure théorique, de la distance qu'elle suppose et produit. Cette théorie qui n'a rien à voir avec une participation à l'expérience pratique de la pratique est ce qui permet d'échapper aux erreurs théoriques ordinairement encourues par les descriptions de la pratique. Pour convaincre de la nécessité de trouver dans cette théorie de la pratique (et de la théorie) le principe d'un contrôle méthodique de toute pratique scientifique, il faut revenir à l'exemple canonique de l'échange de dons où la vision objectiviste, qui substitue le modèle objectif du cycle de réciprocité à la succession vécue des dons, s'oppose de manière particulièrement claire à la vision subjectiviste : elle privilégie en effet la pratique telle qu'elle apparaît du dehors et dans l'instant par rapport à la manière dont elle est vécue et agie, expérience qui se trouve renvoyée, sans autre forme de procès, à l'état de pure apparence. S'arrêter à la vérité objectiviste du don, c'est-à-dire au modèle, c'est écarter la question de la relation entre la vérité que l'on appelle objective, celle de l'observateur, et la vérité que l'on peut à peine appeler subjective, puisqu'elle représente la définition collective et même officielle de l'expérience subjective de l'échange, à savoir le fait que les agents pratiquent comme irréversible une séquence d'actions que l'observateur constitue comme réversible. La connaissance de l'effet détemporalisant du regard « objectif » et de la relation qui lie la pratique à la durée contraint à se demander s'il y a lieu de choisir entre le cycle objectivement réversible et quasi mécanique que produit l'appréhension extérieure et totalisante de l'observateur et la succession non

moins objectivement irréversible et relativement imprévisible que les agents produisent par leur pratique, c'est-à-dire par les séries de choix irréversibles dans et par lesquels ils *se temporalisent*. Une analyse de l'échange de dons, de paroles ou de défis, pour être vraiment objective, doit prendre en compte le fait que, loin de se dérouler selon un enchaînement mécanique, la série des actes qui, appréhendés du dehors et après coup, se présentent comme cycle de réciprocité suppose une véritable création continuée et peut s'interrompre en chacun de ses moments ; et que chacun des actes inauguraux qui la constitue risque toujours de tomber à faux et, laissé sans réponse, de se trouver rétrospectivement dépouillé de son sens intentionnel (la vérité subjective du don ne pouvant s'accomplir, on l'a vu, que dans le contre-don qui le consacre comme tel). C'est dire que si la réciprocité est la vérité « objective » des actes discrets et vécus comme tels que l'expérience commune associe à l'idée de don, on peut douter qu'elle constitue toute la vérité d'une pratique qui ne pourrait exister si sa vérité subjective coïncidait parfaitement avec cette vérité « objective ». On observe en effet en toute société que, sous peine de constituer une offense, le contre-don doit être *différé* et *différent*, la restitution immédiate d'un objet exactement identique équivalant de toute évidence à un refus : l'échange de dons s'oppose donc au *donnant-donnant* qui, comme le modèle théorique de la structure du cycle de réciprocité, télescope dans le même instant le don et le contre-don ; il s'oppose aussi au *prêt*, dont la restitution explicitement garantie par un acte juridique est comme *déjà effectuée* dans l'instant même de l'établissement d'un contrat capable d'assurer la prévisibilité et la calculabilité des actes prescrits. S'il faut introduire dans le modèle la double différence, et tout particulièrement le *délai*, qu'abolit le modèle « monothétique », ce n'est pas, comme le suggère Lévi-Strauss, pour obéir au souci « phénoménologique » de restituer l'expérience vécue de la pratique de l'échange ; c'est que le fonctionnement de l'échange de dons suppose la *méconnaissance* individuelle et collective de la vérité du « mécanisme » objectif de l'échange, celle-là même que la restitution immédiate dévoile brutalement, et du travail individuel et collectif qui est nécessaire pour l'assurer : l'*intervalle de temps* qui sépare le don et le contre-

don est ce qui permet de percevoir comme *irréversible* une relation d'échange toujours menacée d'apparaître et de s'apparaître comme réversible, c'est-à-dire comme à la fois *obligée* et *intéressée*. « Le trop grand empressement que l'on a de s'acquitter d'une obligation, dit La Rochefoucauld, est une espèce d'ingratitude ». Trahir la hâte que l'on éprouve d'être libéré de l'obligation contractée et manifester ainsi trop ostensiblement la volonté de payer les services rendus ou les dons reçus, d'être quitte, de ne rien devoir, c'est dénoncer rétroactivement le don initial comme inspiré par l'intention d'obliger. Si tout est ici affaire de manière, c'est-à-dire, en ce cas, d'à-propos, si le même mot, le même geste, le même acte, faire un don ou le rendre, faire une visite ou la rendre, lancer un défi ou le relever, lancer une invitation ou l'accepter, etc., change complètement de sens selon son moment, c'est-à-dire selon qu'il vient à temps ou à contretemps, à propos ou hors de propos, c'est que le temps qui, comme on dit, *sépare* le don du contre-don, autorise le mensonge à soi-même collectivement soutenu et approuvé qui constitue la condition du fonctionnement de l'échange. L'échange de dons est un de ces jeux sociaux qui ne peut se jouer que si les joueurs se refusent à connaître et surtout à reconnaître la vérité objective du jeu, celle-là même que le modèle objectiviste porte au jour et s'ils sont prédisposés à contribuer, en efforts, en soins, en attentions, en *temps*, à la production de la méconnaissance collective. Tout se passe comme si les stratégies, et en particulier celles qui consistent à jouer avec le *tempo* de l'action ou, dans l'interaction, avec l'*intervalle* entre les actions, s'organisaient en vue de dissimuler, à soi et aux autres, la vérité de la pratique que l'ethnologue dévoile brutalement, par le seul fait de substituer aux pratiques qui ne s'effectuent qu'en leur temps et dans le temps les moments interchangeables d'une séquence réversible.

Abolir l'intervalle, c'est abolir aussi la stratégie. Cette période intercalaire, qui ne doit pas être trop courte (comme on le voit bien dans l'échange de dons) mais qui ne peut pas être trop longue (en particulier dans l'échange de meurtres de la vengeance), est tout le contraire du temps mort, du temps pour rien, qu'en fait le modèle objectiviste. Aussi longtemps qu'il n'a pas rendu, celui qui a reçu est un *obligé*, tenu de manifester sa gratitude envers son bienfaiteur ou, en

tout cas, d'avoir des égards pour lui, de le ménager, de ne pas employer contre lui toutes les armes dont il dispose, sous peine d'être accusé d'ingratitude et de se voir condamné par « la parole des gens », qui décide du sens des actions. Celui qui n'a pas vengé le meurtre, racheté sa terre acquise par une famille rivale, marié ses filles à temps, voit son capital entamé, chaque jour davantage, par le temps qui passe ; à moins qu'il ne soit capable de transformer le *retard* en retardement stratégique : différer la restitution du don peut être une façon d'entretenir l'incertitude sur ses propres intentions, le point étant impossible à fixer, comme le moment réellement maléfique dans les périodes funestes du calendrier rituel, où la courbe rebrousse et où la non-réponse cesse d'être négligence pour devenir refus méprisant ; c'est aussi une façon d'imposer les conduites déférentes qui s'imposent aussi longtemps que les relations ne sont pas rompues. On comprend dans cette logique que celui dont on demande la fille se doive de répondre le plus rapidement possible si sa réponse est négative, sous peine de paraître abuser de son avantage et d'offenser le demandeur, alors qu'il est libre dans le cas contraire de différer autant qu'il le peut la réponse, pour maintenir l'avantage conjoncturel que lui donne sa position de sollicité, et qu'il perdra d'un coup, au moment où il donnera son accord définitif. Tout se passe comme si la ritualisation des interactions avait pour effet paradoxal de donner toute son efficacité sociale au temps, jamais aussi agissant que dans ces moments où il ne se passe rien, sinon du temps : « Le temps, dit-on, travaille pour lui » ; l'inverse peut être vrai aussi. C'est dire que le temps tient son efficacité de l'état de la structure des relations dans laquelle il intervient ; ce qui ne signifie pas que le modèle de cette structure puisse en faire abstraction. Lorsque le déroulement de l'action est très fortement ritualisé, comme dans la dialectique de l'offense (attentat contre le *h'aram*) et de la vengeance, où toute espèce de dérobade, même convertie en mépris, se trouve exclue, il y a encore place pour les stratégies qui consistent à jouer avec le temps ou, mieux, avec le *tempo* de l'action, en laissant traîner la vengeance, de manière à faire d'un capital de provocations reçues ou de conflits suspendus et de la virtualité de vengeances ou de conflits qu'il enferme, un instrument de pouvoir fondé sur la capacité de prendre l'initiative

de la reprise ou de la cessation des hostilités. Et il en est ainsi, à plus forte raison, dans toutes les occasions moins strictement réglées qui offrent libre carrière aux stratégies visant à tirer parti des possibilités offertes par la manipulation du tempo de l'action, temporiser ou atermoyer, ajourner ou différer, faire attendre et faire espérer, ou, au contraire, brusquer, précipiter, devancer, prendre de court, surprendre, prendre les devants, sans parler de l'art d'offrir ostentatoirement du temps (« consacrer son temps à quelqu'un ») ou au contraire de le refuser (manière de faire sentir qu'on réserve un « temps précieux »). On sait par exemple tout le parti que le détenteur d'un pouvoir transmissible peut tirer de l'art d'en différer la transmission et de maintenir l'indétermination et l'incertitude sur ses intentions ultimes. Cela sans oublier toutes les stratégies qui, n'ayant d'autre fonction que de neutraliser l'action du temps et d'assurer la continuité des relations interpersonnelles, visent toutes à produire du continu avec du discontinu, à la façon des mathématiciens, en additionnant à l'infini l'infiniment petit, sous la forme par exemple des attentions, des égards, des prévenances ou de ces « petits cadeaux » dont on dit qu' « ils nouent l'amitié » (« O cadeau — *thunticht* —, tu ne m'enrichis pas mais tu noues l'amitié »).

On est loin du modèle objectiviste et de l'enchaînement mécanique d'actions à l'avance réglées que l'on associe communément à la notion de rituel : seul le virtuose parfaitement maître de son art de vivre peut jouer de toutes les ressources que lui offrent les ambiguïtés et les indéterminations des conduites et des situations pour produire les actions qui conviennent en chaque cas, pour faire à point nommé ce dont on dira qu' « il n'y avait pas autre chose à faire », et le faire comme il faut. Loin aussi des normes et des règles : sans doute connaît-on, ici comme ailleurs, les fautes de langue, les maladresses et les bévues ; et aussi les grammairiens des convenances qui savent dire, et fort bien, ce qu'il est bien de faire et de dire, mais qui ne prétendent pas enfermer dans un catalogue des situations récurrentes et des conduites convenables l' « art » de l'*improvisation nécessaire* qui définit l'excellence. La structure temporelle de la pratique fonctionne ici comme un écran empêchant la totalisation : instrument de *dénégation*, l'intervalle interposé entre le don

et le contre-don est ce qui permet de *faire coexister*, dans l'expérience individuelle comme dans le jugement commun, une vérité subjective et une vérité objective tout à fait antinomiques [16]. C'est la malédiction de l'objectivisme qu'il ne fait qu'établir à grand-peine, ici comme dans tous les cas où il s'affronte à la croyance collective, des vérités qui sont moins ignorées que *refoulées* [17] ; et qu'il ne peut englober dans le modèle qu'il produit pour rendre raison de la pratique l'*illusion subjective*, individuelle ou collective, privée ou officielle, contre laquelle il a dû conquérir sa vérité, c'est-à-dire en fait l'*illusio*, la croyance, et les conditions de la production et du fonctionnement de cette dénégation collective. La relation entre le modèle objectiviste et l'habitus, entre le schéma théorique et le schème du sens pratique (que doublent les règles pratiques comme explicitations partielles et imparfaites des principes), se complique donc d'un troisième terme, la norme officielle et la théorie indigène qui renforcent en le redoublant au niveau du discours le *refoulement* de la vérité « objective » (c'est-à-dire objectiviste) qui est inscrit dans la structure même de la pratique et qui, à ce titre, fait partie de la vérité complète de la pratique. L'inculcation n'est jamais si parfaite que l'on puisse faire l'économie de toute explicitation, cela même dans des cas où, comme en Kabylie, l'objectivation des schèmes générateurs dans une grammaire des pratiques, un code écrit des conduites, est aussi réduite que possible. Les représentations officielles, au nombre des-

16. Les dictons qui exaltent la générosité, vertu suprême de l'homme honorable, coexistent avec des proverbes qui trahissent la tentation de l'esprit de calcul : « Le cadeau est un malheur », dit l'un d'eux, et un autre : « Le présent est une poule et la récompense un chameau » ; enfin, jouant sur le mot *lehna* qui signifie à la fois le cadeau et la paix et sur le mot *elahdya* qui signifie cadeau, on dit : « O vous qui nous apportez la paix (le cadeau), laissez-nous en paix », ou « laissez-nous en paix (*lahna*) avec votre cadeau (*elahdya*) » ou « le meilleur cadeau, c'est la paix ».

17. C'est le cas par exemple de toutes les recherches portant sur le culte de l'art et de la culture : la sociologie qui porte au jour la vérité « objective » doit s'attendre à voir opposer aux évidences qu'elle apporte (je pense par exemple à la relation entre le niveau scolaire et la fréquentation des musées établie dans *L'Amour de l'art*) un *démenti* (au sens de Freud) qui n'est que la forme défensive de la *dénégation* ordinaire et qui doit conduire à intégrer dans la construction théorique l'*illusion*, c'est-à-dire la *croyance*, qu'elle a dû combattre et l'*objectivation* des conditions de sa production et de son fonctionnement (c'est le sens des recherches menées depuis *L'Amour de l'art* sur les conditions de production de la croyance dans la valeur de l'œuvre d'art).

quelles il faut compter, outre les règles coutumières, les poèmes gnomiques, les dictons ou les proverbes, toutes les espèces d'objectivation des schèmes de perception et d'action dans des mots, des choses ou des pratiques (c'est-à-dire aussi bien le vocabulaire de l'honneur ou de la parenté, avec le modèle du mariage qu'il implique, que les objets ou les actes rituels) entretiennent une relation dialectique avec les dispositions qui s'y expriment et qu'ils contribuent à produire et à renforcer. Les habitus sont spontanément inclinés à *reconnaître* toutes les expressions où ils se reconnaissent, parce qu'ils sont spontanément inclinés à les produire, et en particulier tous les produits exemplaires des habitus les plus conformes qui ont été sélectionnés et conservés par les habitus des générations successives et qui sont investis de la force intrinsèque de l'objectivation et de l'autorité attachée à toute réalisation publiquement autorisée de l'habitus.

Le propre des représentations officielles est d'instituer les principes d'un rapport pratique au monde naturel et social dans des mots, des objets, des pratiques et surtout dans les manifestations collectives et publiques, comme les grands rituels, les députations et les processions solennelles (les Grecs les appelaient *théories*) dont nos défilés, meetings, manifestations, où le groupe se donne à voir comme tel, dans son volume et sa structure, sont la forme sécularisée. Ces manifestations rituelles sont aussi des représentations — au sens du théâtre —, des spectacles mettant en jeu et en scène tout le groupe, ainsi constitué en spectateur d'une représentation visible de ce qui n'est pas une représentation du monde naturel et social, une « vision du monde », comme on aime à dire, mais une relation pratique et tacite aux choses du monde. L'*officialisation* est le processus par lequel le groupe (ou ceux qui le dominent) s'apprend et se masque sa propre vérité en se liant par une profession publique qui licite et impose ce qu'elle énonce, définissant tacitement les limites du pensable et de l'impensable et contribuant ainsi au maintien de l'ordre social dont elle tient son pouvoir [18]. Il

18. L'effet d'imposition symbolique qu'exerce par soi la représentation officielle se double d'un effet plus profond lorsque la grammaire demi-savante, description normative, fait l'objet d'un enseignement octroyé (différentiellement) par une institution spécifique et devient ainsi le principe d'un *habitus cultivé* : ainsi, dans une société divisée en classes, l'habitus linguistique légitime suppose l'objectivation (et plus précisément la thésaurisation et la formalisation opérée par le corps des grammairiens) et l'inculcation, opérée par la famille et le système d'enseignement, du *système de règles* (la grammaire) qui est le produit de cette objectivation. Dans ce cas, comme dans le domaine de l'art et, plus généralement, de la culture savante, c'est la norme demi-savante (grammaire, catégories scolaires de perception, d'appréciation et d'expression, etc.) qui, incorporée (sous forme de « culture »), devient le principe de la production et de la compréhension des pratiques et des discours. Il s'ensuit que les rapports à la culture (et à la langue) savante sont objectivement définis par le degré d'incorporation de la norme légitime : l'aisance de ceux qui, ayant une maîtrise précoce et profonde de la grammaire savante des pratiques et des discours, sont si manifestement en règle avec ses exigences qu'ils peuvent se permettre les jeux avec la règle qui définissent l'excellence, s'oppose à la tension et à la prétention de ceux qui, par leur conformité stricte à la règle, rappellent qu'ils sont voués à l'*exécution* de la règle, sans parler de ceux qui ne peuvent, quoi qu'ils fassent, être en règle avec des règles qui sont faites *contre eux*.

19. Ceux qui sont désignés pour parler du groupe au nom du groupe, les porte-parole autorisés auxquels est d'abord voué l'ethnologue (hommes plutôt que femmes, hommes mûrs ou âgés plutôt que jeunes et respectés plutôt que marginaux) proposent un discours conforme à la vision que le groupe veut donner et se donner de lui-même, mettant l'accent (surtout en présence d'un étranger) sur les valeurs (par exemple, les valeurs d'honneur) plutôt que sur les intérêts, sur les règles plutôt que sur les stratégies, etc.

s'ensuit que la difficulté intrinsèque de toute explicitation de la logique de la pratique se trouve redoublée par l'obstacle que constitue l'ensemble des représentations autorisées dans lesquelles le groupe accepte de se reconnaître [19].

La critique objectiviste est fondée à mettre en question la définition officielle des pratiques, à découvrir les déterminants réels qui se cachent sous les motivations proclamées. La réduction brutalement matérialiste qui décrit les valeurs comme des intérêts collectivement méconnus, donc reconnus, et qui rappelle, avec Weber, que la règle officielle ne détermine la pratique que lorsque l'intérêt à lui obéir l'emporte sur l'intérêt à lui désobéir exerce toujours un effet de démystification salutaire ; mais elle ne doit pas faire oublier pour autant que la définition officielle du réel fait partie d'une définition complète de la réalité sociale et que cette anthropologie imaginaire a des effets bien réels : on peut refuser à la *règle* l'efficacité que lui accorde le juridisme sans ignorer qu'il y a un intérêt à *être en règle* qui peut être au principe de stratégies visant à *se mettre en règle*, à mettre, comme on dit, le droit de son côté, à prendre en quelque

sorte le groupe à son propre jeu en présentant les intérêts sous les apparences méconnaissables des valeurs reconnues par le groupe. Les stratégies directement orientées vers le profit primaire (par exemple, le capital social procuré par un mariage réussi) se doublent souvent de stratégies du second degré visant à donner une satisfaction apparente aux exigences de la règle officielle et à cumuler ainsi les satisfactions de l'intérêt et le prestige ou le respect qui sont à peu près universellement promis aux actions sans autre détermination apparente que le respect de la règle. Il n'est rien en effet que les groupes ne demandent avec plus d'insistance et ne récompensent avec plus de générosité que cette révérence affichée pour ce qu'ils affectent de révérer [20].

Les stratégies visant à produire des pratiques en règle sont un exemple particulier de toutes les stratégies d'officialisation, qui ont pour objectif de transmuer des intérêts « égoïstes », privés, particuliers (notions qui ne se définissent que dans la relation entre une unité sociale et l'unité englobante de niveau supérieur), en *intérêts désintéressés*, collectifs, publiquement avouables, légitimes. En l'absence d'instances politiques constituées et dotées du monopole de fait de la violence légitime, l'action proprement politique ne peut s'exercer que par l'effet d'officialisation. Elle suppose donc la compétence (au sens de capacité socialement reconnue à une autorité) qui est indispensable, en particulier dans les moments de crise où le jugement collectif chancelle, pour manipuler la définition collective de la situation de manière à la rapprocher de la définition officielle et à mobiliser le groupe le plus large possible en universalisant un incident privé par la solennisation (en présentant par exemple l'injure adressée à une femme particulière comme une atteinte portée à la *h'urma* de tout le groupe) ou, au contraire, à le démobiliser en désavouant l'individu directement concerné et en le réduisant au statut de simple particulier, privé de raison au

20. Entre celui que l'excellence d'une pratique « naturellement » conforme à la règle officielle prédispose à remplir les fonctions de délégué et de porte-parole et celui qui, non content de transgresser les règles du jeu, ne fait rien pour masquer ou atténuer ses manquements, il y a une place reconnue pour celui qui, en accordant les apparences ou l'intention de la conformité, c'est-à-dire la *reconnaissance*, à la règle qu'il ne peut ni respecter ni refuser, contribue à l'existence, tout officielle, de la règle.

point de vouloir imposer sa raison privée (*idiôtès* en grec et *amahbul* en kabyle).

> Lorsque, comme dans la Kabylie ancienne, il n'existe pas d'appareil judiciaire doté du monopole de la violence physique ou même symbolique, les préceptes de la coutume n'ont quelque efficacité que dans la mesure où, habilement manipulés par les détenteurs de l'autorité dans le clan (les « garants » ou les « sages »), ils viennent « réactiver » des dispositions capables de les reproduire. En effet, l'assemblée ne fonctionne pas comme un tribunal qui énonce des verdicts en se référant à un code préexistant mais comme un conseil d'arbitrage ou de famille qui s'efforce de concilier les points de vue des adversaires et de leur faire accepter un arrangement : c'est dire que le fonctionnement du système suppose l'*orchestration des habitus*, puisque la décision de l'arbitre ne peut être exécutée que du consentement de la partie « condamnée » (faute de quoi le demandeur n'a d'autre recours que l'emploi de la force) et qu'elle n'a de chances d'être acceptée que si elle est conforme au « sens de l'équité » et imposée selon les formes reconnues par le « sens de l'honneur ». Et comment ne pas voir que les moyens de coercition symboliques tels que la *malédiction* (« Celui qui emportera du fumier des étalages du marché sera puni de 50 douros et on lancera contre lui une malédiction qui fera de lui un *amengur* — il mourra sans héritier — », Article XC du *qanun* d'Adni, rapporté par Boulifa, 1913, p. 15-27) ou le *bannissement* ne doivent leur efficacité qu'à la complicité objective (la croyance) de ceux qu'ils contraignent ?

La politique offre aux stratégies d'officialisation leur terrain d'élection : dans leur effort pour attirer sur eux-mêmes la délégation du groupe et pour la retirer à leurs concurrents, les agents en concurrence pour le pouvoir politique ne peuvent s'opposer que des stratégies rituelles et des rituels stratégiques, visant à l'universalisation symbolique des intérêts privés ou à l'appropriation symbolique des intérêts officiels [21].

(21) La concurrence pour le pouvoir officiel est circonscrite aux hommes, les femmes ne pouvant entrer en concurrence que pour un pouvoir voué à rester *officieux*. Les hommes ont pour eux l'ordre social tout entier et toute l'institution officielle, à commencer par les structures mythico-rituelles et généalogiques qui, en réduisant l'opposition entre l'officiel et le privé à l'opposition entre le dehors et le dedans, donc entre le masculin

C'est dire que toutes les espèces de représentations officielles, et en particulier celles qui sont objectivées dans le langage sous forme de dictons, de proverbes, de poèmes gnomiques, sont parmi les enjeux les plus disputés de leurs luttes. S'approprier « les mots de la tribu », c'est s'approprier le pouvoir d'agir sur le groupe en s'appropriant le pouvoir que le groupe exerce sur lui-même à travers son langage officiel : en effet, le principe de l'efficacité magique de ce langage performatif qui fait exister ce qu'il énonce, qui institue magiquement ce qu'il dit dans des constats constituants, ne réside pas, comme le croient certains, dans le langage lui-même, mais dans le groupe qui l'autorise et qui s'en autorise, qui le reconnaît et qui s'y reconnaît.

Ainsi l'objectivisme manque à l'objectivité en omettant d'intégrer dans son compte rendu du réel la représentation du réel contre laquelle il a dû construire sa représentation « objective » mais qui, lorsqu'elle a pour elle l'unanimité du groupe, réalise la forme la plus indiscutable de l'objectivité. L'échange de dons est le paradigme de toutes les opérations grâce auxquelles l'alchimie symbolique produit ce réel déniant le réel que vise la conscience collective comme méconnaissance collectivement produite, soutenue et entretenue de la vérité « objective ». La vérité officielle que produit le travail collectif d'euphémisation, forme élémentaire du travail d'objectivation qui conduira à la définition juridique des pratiques convenables, n'est pas seulement ce qui permet au groupe de sauver son « point d'honneur spiritualiste » ; elle a aussi une efficacité réelle, parce que, serait-elle démentie par toutes les pratiques, à la façon d'une règle de grammaire qui n'aurait que des exceptions, elle reste la vérité des pratiques qui se veulent convenables. La morale de l'honneur pèse sur chacun du poids de tous les autres et

et le féminin, établissent une hiérarchisation systématique vouant les interventions féminines à une existence honteuse, clandestine ou, au mieux, officieuse : lors même qu'elles détiennent le pouvoir réel, comme c'est souvent le cas, en matière de mariage au moins, les femmes ne peuvent l'exercer complètement qu'à condition d'en laisser aux hommes l'apparence, c'est-à-dire la manifestation officielle ; elles ne peuvent avoir quelque pouvoir que si elles acceptent de se contenter du pouvoir officieux de l'éminence grise, *pouvoir dominé* qui ne peut s'exercer que par procuration, sous couvert d'une autorité officielle, en sorte qu'il sert encore l'autorité dont il se sert.

le désenchantement qui conduit au dévoilement progressif des significations et des fonctions refoulées ne peut résulter que d'un effondrement des conditions sociales de la *censure croisée* que chacun peut subir avec impatience sans cesser de la faire subir à tous les autres et de la crise de la dénégation collective qui en résulte [22].

22. L'urbanisation, qui rapproche des groupes dotés de traditions différentes et qui affaiblit les contrôles croisés, ou la simple « dépaysannisation » que détermine la généralisation des échanges monétaires et l'introduction du salariat, provoquent l'effondrement de la fiction collective collectivement entretenue et par là tout à fait réelle qu'était la religion de l'honneur (ainsi, par exemple, à la *confiance* se substitue le *crédit* — *talq* —, autrefois maudit ou méprisé, comme en témoigne l'injure « ô face de crédit », visage de celui qui, perpétuellement humilié, cesse de ressentir le déshonneur, ou le fait que la répudiation sans restitution, offense suprême, s'appelle *berru natalq*). Le rapport doxique au monde est la manifestation la plus visible de l'effet qui s'exerce toutes les fois que les pratiques d'un groupe présentent une très faible dispersion (courbe en J) et que chacun de ses membres contribue à faire subir à tous les autres, *volens nolens,* la contrainte même qu'ils lui font subir : en effet, l'idée de rompre cette sorte de contrôle circulaire qui ne pourrait être dénoncé que par une prise de conscience et un contrat collectifs est exclue par la logique même de *l'effet d'unanimité* — tout à fait irréductible à un effet d'imitation ou de mode (à l'inverse de ce que croyaient les théories du contrat originel, seul le contrat peut arracher à la contrainte sans contrat des mécanismes sociaux que sanctionne le laisser-faire). Le fait que la croyance première des communautés fortement intégrées est le produit de la contrainte sérielle que le groupe exerce sur lui-même (et qui peut être *très impatiemment ressentie,* comme c'était le cas pour le contrôle religieux dans les villages ruraux, sans pouvoir jamais susciter une révolte capable de la mettre en question) permet sans doute de comprendre que les ruptures (par exemple, en matière de pratique religieuse) prennent bien souvent une forme brutalement collective, le contrôle circulaire perdant son efficacité dès qu'apparaît la *possibilité réelle* de le rompre.

chapitre 7
le capital symbolique

La construction théorique qui projette rétrospectivement le contre-don dans le projet du don n'a pas pour effet seulement de transformer en enchaînements mécaniques d'actes obligés l'improvisation à la fois risquée et nécessaire des stratégies quotidiennes qui doivent leur infinie complexité au fait que le calcul inavoué du donateur doit compter avec le calcul inavoué du donataire, donc satisfaire à ses exigences en ayant l'air de les ignorer. Elle fait disparaître, dans la même opération, les conditions de possibilité de la *méconnaissance institutionnellement organisée et garantie*, qui est au principe de l'échange de dons et, peut-être, de tout le travail symbolique visant à transmuer, par la fiction sincère d'un échange désintéressé, les relations inévitables et inévitablement intéressées qu'imposent la parenté, le voisinage ou le travail, en relations électives de réciprocité et, plus profondément, à transformer les relations arbitraires d'exploitation (de la femme par l'homme, du cadet par l'aîné ou des jeunes par les anciens) en *relations durables parce que fondées en nature*. Dans le *travail de reproduction des relations établies* — fêtes, cérémonies, échanges de dons, de visites ou de politesses et surtout mariages —, qui n'est pas moins indispensable à l'existence du groupe que la reproduction des fondements économiques de son existence, le travail nécessaire pour dissimuler la fonction des échanges entre pour une part qui n'est pas moins importante que le travail exigé pour le remplissement de la fonction [1]. S'il est vrai que l'intervalle de temps interposé est ce qui permet au don ou au

1. Il suffit pour s'en convaincre d'évoquer la tradition grâce à laquelle la profession médicale entretient la relation de « confraternité » et qui, en excluant le versement d'honoraires entre médecins, contraint à rechercher, en chaque cas, à l'intention d'un confrère dont on ne connaît pas nécessairement les goûts et les besoins, un cadeau qui ne soit ni trop au-dessus ni trop au-dessous du prix de la consultation, mais sans trop de précision évidemment, parce que cela reviendrait à déclarer le prix de ce service et à dénoncer du même coup la fiction intéressée de la gratuité.

contre-don d'apparaître et de s'apparaître comme autant d'actes inauguraux de générosité, sans passé ni avenir, c'est-à-dire sans *calcul*, on voit qu'en réduisant le polythétique au monothétique l'objectivisme anéantit la vérité de toutes les pratiques qui, comme l'échange de dons, tendent ou prétendent à suspendre pour un temps l'exercice de la loi de l'intérêt. Parce qu'il dissimule, en l'étalant dans le temps, la transaction que le contrat rationnel resserre dans l'instant, l'échange de dons est le seul mode de circulation des biens qui puisse être, sinon pratiqué, du moins pleinement reconnu, en des sociétés qui, selon le mot de Lukács, nient « le sol véritable de leur vie », en même temps que le seul moyen d'instaurer des relations durables de réciprocité mais aussi de domination, l'intervalle interposé représentant un commencement d'institutionnalisation de l'obligation.

L'économisme est une forme d'ethnocentrisme : traitant les économies précapitalistes, selon le mot de Marx, « comme les Pères de l'Eglise traitaient les religions qui avaient précédé le christianisme », il leur applique des catégories, des méthodes (celles de la comptabilité économique, par exemple) ou des concepts (comme les notions d'intérêt, d'investissement ou de capital, etc.) qui, étant le produit historique du capitalisme, font subir à leur objet une transformation radicale, semblable à la transformation historique d'où ils sont issus. Ainsi, parce qu'il ne connaît pas d'autre espèce d'intérêt que celui que le capitalisme a produit, par une sorte d'opération réelle d'abstraction, en instaurant un univers de relations fondées sur « le froid paiement au comptant », et plus généralement en favorisant la constitution de champs relativement autonomes, c'est-à-dire capables de poser leur axiomatique propre (par la tautologie originaire, « les affaires sont les affaires », sur laquelle se fonde l' « économie »), l'économisme ne peut intégrer dans ses analyses et moins encore dans ses calculs aucune des formes de l'intérêt « non économique » : comme si le calcul économique n'avait pu s'approprier le terrain objectivement livré à la logique impitoyable de « l'intérêt tout nu », comme dit Marx, qu'en abandonnant un îlot de sacré, miraculeusement épargné par « l'eau glaciale du calcul égoïste », asile de ce qui n'a pas de prix, par excès ou par défaut. Mais, surtout, il ne peut rien comprendre à des univers qui, n'ayant pas opéré une telle

dissociation, ont, si l'on peut dire, une économie en soi et non pour soi. Ainsi, toute objectivation partielle ou totale de l'économie archaïque qui n'inclut pas une théorie du rapport subjectif de méconnaissance que les agents faits à cette économie, c'est-à-dire par et pour elle, entretiennent avec sa vérité « objective », c'est-à-dire objectiviste, succombe à la forme la plus subtile et la plus irréprochable de l'ethnocentrisme ; celle-là même que l'on encourt lorsque, oubliant que la constitution de l'art en tant qu'art est corrélative de la constitution d'un champ artistique relativement autonome, on pense comme esthétiques certaines pratiques « primitives » ou « populaires », qui ne peuvent se penser comme telles.

Tout se passe comme si le propre de l'économie « archaïque » résidait dans le fait que l'action économique ne peut reconnaître explicitement les fins économiques par rapport auxquelles elle est objectivement orientée : « l'idôlatrie de la nature » qui interdit la constitution de la nature comme matière première et du même coup la constitution de l'action humaine comme *travail*, c'est-à-dire comme lutte de l'homme contre la nature, se conjugue avec l'accentuation systématique de l'aspect symbolique des actes et des rapports de production pour empêcher la constitution de l'économie en tant que telle, c'est-à-dire en tant que système régi par les lois du calcul intéressé, de la concurrence ou de l'exploitation. En réduisant cette économie à sa vérité « objective », l'économisme en anéantit la spécificité, qui réside précisément dans le décalage socialement entretenu entre la vérité « objective » et la représentation sociale de la production et de l'échange. Ce n'est pas un hasard si le lexique de l'économie archaïque est tout entier fait de ces notions à double face que l'histoire même de l'économie voue à la dissociation parce que, en raison de leur dualité, les relations sociales qu'elles désignent représentent autant de structures instables, condamnées à se dédoubler dès que s'affaiblissent les mécanismes sociaux qui les soutenaient [2]. Ainsi, pour prendre un

2. Cf. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Editions de Minuit, 1969 (notamment t. I, « Economie, parenté, société »).

exemple extrême, le contrat d'antichrèse (*rahnia*) par lequel l'emprunteur cède au prêteur l'usufruit d'une terre jusqu'à la date du remboursement et qui est tenu pour la forme la plus odieuse de l'usure lorsqu'il conduit à la dépossession, n'est séparé que par la qualité sociale de la relation entre les parties, et du même coup par les modalités de la convention, de l'assistance accordée à un parent dans la détresse pour lui éviter de vendre une terre qui, lors même que l'usage en est laissé à son propriétaire, constitue une sorte de gage [3]. « Ce sont justement les Romains et les Grecs, écrit Mauss, qui, peut-être à la suite des Sémites du Nord et de l'Ouest, ont inventé la distinction des droits personnels et des droits réels, séparé la vente du don et de l'échange, isolé l'obligation morale et le contrat, et surtout conçu la différence qu'il y a entre des rites, des droits et des intérêts. Ce sont eux qui, par une véritable, grande et vénérable révolution, ont dépassé toute cette moralité vieillie et cette économie du don trop chanceuse, trop dispendieuse et trop somptuaire, encombrée de considérations de personnes, incompatible avec un développement du marché, du commerce et de la production et au fond, à l'époque, anti-économique [4]. » Les situations historiques dans lesquelles s'opère, en relation avec la généralisation des échanges monétaires, la dissociation conduisant des structures artificiellement maintenues de l'économie de la bonne foi aux structures *claires et économiques* (par opposition à dispendieuses) de l'économie de l'intérêt sans masque font voir ce qu'il en coûte de faire fonctionner une économie qui, en refusant de se reconnaître et de s'avouer comme telle, se condamne à dépenser à peu près autant d'ingéniosité et d'énergie pour dissimuler la vérité des actes économiques que pour les accomplir. Ainsi, par exemple, un maçon kabyle fort réputé, qui avait appris son métier en France, fit scandale, autour de 1955, en rentrant chez lui, son travail terminé, sans prendre le repas traditionnellement offert en son honneur lors de la construction des maisons, et en demandant, en plus

3. « Tu m'as sauvé de la vente », dit-on en pareil cas au bailleur de fonds qui, par une sorte de vente fictive (il donne de l'argent tout en laissant au propriétaire la jouissance de son bien), évite que la terre ne tombe aux mains d'un étranger.

4. M. Mauss, « Essai sur le don », in *Sociologie et anthropologie,* Paris, P.U.F., 1950, p. 239.

du prix de sa journée de travail (1 000 francs), un dédommagement de 200 francs pour le prix du repas : réclamer l'équivalent en monnaie du repas, c'était opérer un renversement sacrilège de la formule par laquelle l'alchimie symbolique visait à transfigurer et le travail et son prix en dons gracieux, dévoilant ainsi le procédé le plus constamment utilisé pour sauver les apparences par un faire-semblant collectivement concerté. En tant qu'acte d'échange par lequel on scelle les alliances (« je mets entre nous la galette et le sel »), le repas final, lors de la *thiwizi* de la moisson ou de la construction d'une maison, était prédisposé à jouer le rôle d'un rite d'alliance destiné à transfigurer rétrospectivement une transaction intéressée en échange généreux (à la façon des dons du vendeur à l'acheteur qui couronnaient souvent les marchandages les plus acharnés). Alors que l'on accordait la plus grande indulgence aux subterfuges que certains employaient pour minimiser les frais entraînés par les repas marquant la fin de la *thiwizi* (par exemple, l'invitation des seuls « notables » de chaque groupe, ou d'un homme par famille), manquement aux principes où s'exprimait encore la reconnaissance de la légitimité des principes, on ne peut que ressentir comme un scandale ou une provocation la prétention de celui qui, en proclamant la convertibilité du repas en monnaie, trahit le mieux et le plus mal gardé des secrets, puisque tout le monde en a la garde, et qui viole la loi du silence assurant à l'économie de la « bonne foi » la complicité de la mauvaise foi collective.

Fondée sur un ensemble de mécanismes tendant à limiter et à dissimuler le jeu de l'intérêt et du calcul « économiques » (au sens restreint), l'*économie de la bonne foi* appelle cette étrange incarnation de l'*homo economicus* qu'est le *buniya* (ou *bab niya*), l'homme de la bonne foi (*niya* ou *thiâuggants*, de *aâggun*, l'enfant qui ne parle pas encore, par opposition à *thah'raymith*, l'intelligence calculatrice) qui ne songerait pas à vendre à un autre paysan certains produits de consommation immédiate, lait, beurre et fromages, légumes et fruits, toujours distribués aux amis ou aux voisins, qui ne pratique aucun échange faisant intervenir la monnaie et qui n'établit que des relations fondées sur la confiance entière, ignorant, à la différence du maquignon, les garanties dont s'entourent les transactions mercantiles, témoins, gages, actes

écrits. Les conventions sont d'autant plus faciles à instaurer (donc d'autant plus fréquentes) et d'autant plus complètement abandonnées à la bonne foi que les individus ou les groupes qu'elles unissent sont plus proches dans la généalogie ; inversement, à mesure que la relation devient plus impersonnelle, c'est-à-dire à mesure que l'on va de la relation entre frères à la relation entre ces quasi-étrangers que sont les habitants de deux villages différents, la transaction a de moins en moins de chances de s'établir mais elle peut devenir et devient de plus en plus purement « économique », c'est-à-dire de plus en plus conforme à sa vérité économique, et le calcul intéressé qui n'est jamais absent de l'échange le plus généreux, transaction où les deux parties trouvent leur compte, donc comptent, peut se dévoiler de plus en plus ouvertement [5]. Les transactions à l'amiable entre parents et alliés sont aux transactions du marché ce que la guerre rituelle est à la guerre totale : on oppose traditionnellement « les denrées ou les bêtes de fellah » et les « denrées ou les bêtes du marché » et les vieux informateurs sont intarissables lorsqu'il s'agit d'évoquer les ruses et les fourberies qui sont de bonne guerre sur les « grands marchés », c'est-à-dire dans les échanges avec les inconnus. Ce ne sont qu'histoires de mulets qui se sauvent à peine rendus chez le nouvel acheteur, de bœufs que l'on frotte avec une plante qui fait enfler (*adhris*) afin de les faire paraître plus gras, d'acheteurs qui se concertent pour proposer un prix très bas et contraindre ainsi à la vente. L'incarnation de la guerre économique est le maquignon, l'homme sans foi ni loi. On se garde de lui acheter des bêtes, de même qu'à toute personne complètement inconnue : comme l'indiquait un informateur, pour des biens sans équivoque, comme les terres, c'est le choix de la chose achetée qui commande le choix de l'acheteur ; pour des biens équivoques, comme les bêtes de somme, mulets en particulier, c'est le choix du vendeur qui décide, et l'on s'efforce au

5. La réticence que suscite le recours à des garanties formelles est d'autant plus grande que la distance sociale entre les contractants est plus faible et les garanties invoquées plus solennelles. De même, la part du dommage que les partenaires acceptent d'assumer lorsqu'un accident survient à une bête peut varier du tout au tout selon l'appréciation des responsabilités qu'ils sont portés à faire en fonction de la relation qui les unit, celui qui a confié une bête à un parent très proche se devant de minimiser la responsabilité de son partenaire.

moins de substituer une relation personnalisée à une relation complètement impersonnelle et anonyme. On trouve tous les passages depuis la transaction fondée sur la défiance totale, telle celle qui s'établit entre le paysan et le maquignon, incapable d'exiger et d'obtenir des garanties parce qu'incapable de garantir la qualité de son produit et de trouver des garants, jusqu'à l'échange d'honneur qui peut ignorer les conditions et se fonder sur la seule bonne foi des « contractants ». Mais, dans la grande majorité des transactions, les notions d'acheteur et de vendeur tendent à se dissoudre dans le réseau des intermédiaires et des garants qui visent à transformer la relation purement économique entre l'offre et la demande en une relation généalogiquement fondée et garantie. Le mariage ne fait pas exception qui s'établit à peu près toujours entre des familles déjà unies par tout un réseau d'échanges antérieurs, véritable caution de la convention particulière. Il est significatif que, dans la première phase des négociations très complexes qui conduisent à la conclusion du mariage, les deux familles fassent intervenir, au titre de « garants », des parents ou des alliés de grand prestige, le *capital symbolique* ainsi exhibé constituant à la fois une arme dans la négociation et une garantie de l'accord une fois conclu.

Et la vérité de la production n'est pas moins refoulée que la vérité de la circulation. Les discours indignés que suscitent les conduites hérétiques des paysans dépaysannés attirent l'attention sur les mécanismes qui inclinaient le paysan à entretenir une relation enchantée avec la terre et lui interdisaient de découvrir sa *peine* comme un *travail* : « C'est un sacrilège, ils ont profané la terre ; ils ont aboli la crainte (*elhiba*). Rien ne les effraie, rien ne les arrête, ils mènent tout de travers. Je suis sûr qu'ils finiront par labourer pendant *lakhrif* (la saison des figues) s'ils sont trop pressés et s'ils comptent consacrer *lah'lal* (période licite pour les labours) à d'autres occupations ou pendant *rbiâ* (le printemps) s'ils ont été trop paresseux pendant *lah'lal*. Tout leur est égal. » Toute la pratique du paysan actualise, sur un autre mode, l'intention objective que révèle le rituel : jamais traitée comme matière première qu'il s'agirait d'exploiter, la terre est l'objet d'un respect mêlé de crainte (*elhiba*) ; elle saura, dit-on, « exiger des comptes » et tirer réparation des mauvais

traitements que lui inflige le paysan précipité ou maladroit. Le paysan accompli se « présente » à la terre avec l'attitude qui convient à un homme et devant un homme, c'est-à-dire face à face, dans la disposition de familiarité confiante qui convient envers un parent respecté. Il ne saurait déléguer le soin de mener l'attelage pendant le labour et laisse seulement aux « clients » (*ichikran*) le soin de piocher la terre après le passage de la charrue : « Les vieux disaient qu'il fallait être le maître de la terre pour labourer comme il faut. Les jeunes étaient exclus : c'eût été faire injure à la terre que de lui "présenter" (*qabel*) des hommes qu'on n'oserait présenter à d'autres hommes. » « C'est celui qui fait face aux hommes, dit le proverbe, qui doit faire face à la terre. » Le paysan ne travaille pas à proprement parler, il peine, selon l'opposition que faisait Hésiode entre *ponos* et *ergon*. « Donne à la terre, elle te donnera », dit le proverbe. On peut entendre que la nature, obéissant à la logique de l'échange de dons, n'accorde ses bienfaits qu'à ceux qui lui donnent leur peine en tribut. Et la conduite de ceux qui laissent à des jeunes le soin « d'ouvrir la terre et d'y enfouir la richesse de l'année nouvelle » détermine les anciens à exprimer le principe de la relation entre l'homme et la terre qui pouvait demeurer informulé aussi longtemps qu'il allait de soi : « La terre ne donne plus parce qu'on ne lui donne rien. On se moque ouvertement de la terre et c'est justice qu'en retour elle nous paie aussi de mensonges. » L'homme qui se respecte doit toujours être occupé à quelque chose : s'il ne trouve rien à faire, « qu'il taille au moins sa cuillère ». Autant qu'un impératif économique, l'activité est un devoir de la vie collective. Ce qui est valorisé, c'est l'activité en elle-même, indépendamment de sa fonction proprement économique, en tant qu'elle apparaît comme conforme à la fonction propre de celui qui l'accomplit [6].

6. On condamne les individus dépourvus d'utilité pour leur famille et pour le groupe, ces « morts que Dieu a tirés de vivants », comme dit un verset du Coran souvent cité à leurs propos, et qui sont incapables de « provoquer la pluie ou le beau temps ». Demeurer oisif, surtout pour qui appartient à une grande famille, c'est se dérober aux devoirs et aux tâches qui sont inséparables de l'appartenance au groupe. Aussi s'empresse-t-on de replacer dans le cycle des travaux et dans le circuit des échanges de services celui qui est demeuré à l'écart de l'activité

La distinction entre le travail productif et le travail improductif ou entre le travail rentable et le travail non rentable reste ignorée, qui dépouillerait de leur raison d'être les innombrables petits travaux destinés à assister la nature en travail, actes indissociablement techniques et rituels, dont nul ne songerait à évaluer l'efficacité technique ou le rendement économique, et qui sont comme l'art pour l'art du paysan, clôture des champs, taille des arbres, protection des jeunes pousses contre les bêtes ou « visite » (*asafqadh*) et surveillance des champs, sans parler des pratiques que l'on range communément dans l'ordre des rites, comme les actes d'expulsion du mal (*as'ifedh*) ou les actes d'inauguration du printemps, ou de tous les actes sociaux que l'application de catégories étrangères porterait à juger improductifs, comme ceux qui incombent au chef de famille en tant que représentant et responsable du groupe, ordonnancement des travaux, palabres à l'assemblée des hommes, discussions du marché, lectures à la mosquée [7]. « Si le paysan comptait, dit le proverbe, il ne sèmerait pas ». Peut-être faut-il entendre que la relation entre le travail et son produit n'est pas vraiment ignorée mais *socialement refoulée*, parce que la productivité du travail est si réduite que le paysan doit éviter de compter son temps et de mesurer, comme fait Marx, qui raisonne ici en agronome objectiviste, *l'écart* entre le temps de travail et le temps de production, qui est aussi le temps de consommation, pour éviter d'ôter tout sens à son travail ;

agricole pendant un certain temps, l'ancien émigré ou le convalescent. En droit d'exiger de chacun qu'il se donne une occupation, si improductive soit-elle, le groupe se doit d'assurer à tous une occupation, même purement symbolique : le paysan qui procure aux oisifs l'occasion de travailler sur ses terres reçoit l'approbation de tous parce qu'il offre à ces individus marginaux la possibilité de s'intégrer dans le groupe en remplissant leur tâche d'homme.

7. Cette distinction (comme la distinction corrélative que fait Marx entre le temps de travail, c'est-à-dire, ici, la période consacrée aux labours et à la moisson, et le temps de production, qui englobe, outre le temps de travail, les neuf mois séparant les semailles de la moisson) a été imposée par les effets de la domination économique liée à la colonisation et en particulier par la généralisation des échanges monétaires : c'est ainsi que la conscience du chômage, mesurée au décalage entre le fait de se déclarer occupé et l'activité réelle dans les jours précédant l'enquête, varie comme la pénétration de l'économie capitaliste et des dispositions associées (Cf. P. Bourdieu, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton, 1962, p. 303-304).

ou, ce qui n'est contradictoire qu'en apparence, qu'il ne peut rien faire de mieux, dans un univers où *la rareté du temps est si faible et si grande la rareté des biens*, que de dépenser son temps sans compter, de gaspiller du temps, la seule chose qui soit en abondance [8].

Bref, la « peine » est au *travail* ce que le don est au commerce, cette activité pour laquelle, comme l'observe Émile Benveniste, les langues indo-européennes n'avaient pas de nom : la découverte du travail suppose la constitution du sol commun de la production, c'est-à-dire le désenchantement d'un monde naturel désormais réduit à sa seule dimension économique ; cessant d'être le tribut payé à un ordre nécessaire, l'activité peut s'orienter vers une fin exclusivement économique, celle-là même que la monnaie, désormais mesure de toutes choses, désigne en toute clarté. C'en est fini dès lors de l'indifférenciation originelle, qui permettait les jeux de la méconnaissance individuelle et collective : mesurées à l'étalon sans ambiguïté du profit monétaire, les activités les plus sacrées se trouvent négativement constituées comme *symboliques*, c'est-à-dire, en un sens que revêt parfois ce mot, comme dépourvues d'effet concret et matériel, bref *gratuites*, c'est-à-dire désintéressées mais aussi inutiles.

Dans une économie qui se définit comme refusant de reconnaître la vérité « objective » des pratiques « économiques », c'est-à-dire la loi de « l'intérêt tout nu » et du « calcul égoïste », le capital « économique » lui-même ne peut agir que s'il parvient à se faire reconnaître au prix d'une reconversion propre à rendre méconnaissable le véritable principe de son efficacité : le capital symbolique est ce *capital dénié*, reconnu comme légitime, c'est-à-dire méconnu comme capital (la reconnaissance au sens de gratitude suscitée par les bienfaits pouvant être un des fondements de cette reconnaissance) qui constitue sans doute, avec le capital religieux [9], la *seule forme possible d'accumulation* lorsque le capital économique n'est pas reconnu.

Pour si grands que soient les efforts conscients ou inconscients pour régler la routine de l'ordre ordinaire par la stéréotypisation rituelle et pour réduire la crise en la produisant symboliquement ou en la ritualisant à peine survenue, l'économie archaïque n'ignore pas l'opposition entre les occasions ordinaires et les occasions extraordinaires, entre les besoins réguliers, susceptibles d'être satisfaits par la communauté domestique, et les besoins exceptionnels, tant matériels que symboliques, en biens et en services, que suscitent les circonstances d'exception, crise économique ou conflit politique ou, plus simplement, urgence du travail agricole, et qui exigent l'assistance bénévole d'un groupe plus étendu. Aussi la stratégie consistant à accumuler le capital d'honneur et de prestige qui produit la clientèle autant qu'il en est le produit fournit-elle la solution optimale au problème que poserait l'entretien continu de toute la force de travail qui est exigée pendant le temps de travail (nécessairement très restreint, du fait de la rigueur du climat et de la faiblesse des moyens techniques : « La récolte, dit-on, est comme l'éclair » — *lerzaq am lebraq* ; « Quand l'année est mauvaise, il y a toujours trop de ventres ; quand elle est bonne, il n'y a jamais assez de bras ») : elle permet en effet aux grandes familles de disposer de la force de travail maximum pendant la période de travail tout en réduisant au minimum la consommation ; la contrepartie de ces prestations ponctuelles et limitées aux périodes d'urgence, comme la moisson, est d'autant moins lourde qu'elle sera fournie, soit sous forme de travail, mais en dehors de la période de pleine activité, soit sous d'autres formes, protection, prêt de bêtes, etc. On est en droit de voir là une forme déguisée d'achat de la force de travail ou une extorsion clandestine de corvées, mais à condition de *tenir ensemble* dans l'analyse ce qui tient ensemble dans l'objet, à savoir *la double vérité* de pratiques intrinsèquement *équivoques et ambiguës*, piège tendu à tous ceux qu'une représentation naïvement dualiste des rapports entre

8. Le prix du temps ne cessant de croître à mesure que croît la productivité (et du même coup l'abondance des biens offerts à la consommation et le pouvoir d'achat, donc la consommation, qui prend aussi du temps), le temps devient plus rare, tandis que diminue la rareté des biens : il peut même se faire que le gaspillage des biens soit la seule manière d'économiser un temps plus précieux que les produits qu'il permettrait d'économiser — par le travail d'entretien, de réparation, etc. (cf. G. S. Becker « A theory of the allocation of time », *The Economic Journal*, n° 299, vol. LXXV, sept. 1965, p. 493-517). C'est là sans doute un des fondements objectifs de l'opposition, souvent décrite, qui s'observe dans les attitudes à l'égard du temps.

9. Cf. P. Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, XII, 3, 1971.

l'économie « indigène » et la représentation « indigène » de l'économie voue aux démystifications automystificatrices d'un matérialisme réduit et réducteur : la vérité complète de cette appropriation de prestations réside dans le fait qu'elle *ne peut* s'effectuer que sous le déguisement de la *thiwizi*, aide bénévole qui est aussi corvée, corvée bénévole et aide forcée, et qu'elle suppose, si l'on permet cette métaphore géométrique, une double demi-rotation reconduisant au point de départ, c'est-à-dire une conversion de capital matériel en capital symbolique lui-même reconvertible en capital matériel [10].

Au-delà de la force de travail d'appoint qu'il assure lors des grands travaux, le capital symbolique apporte tout ce que l'on met sous le nom de *nesba*, c'est-à-dire le réseau d'alliés et de relations que l'on tient (et auxquels on tient) à travers l'ensemble des engagements et des dettes d'honneur, des droits et des devoirs accumulés au cours des générations successives et qui peut être mobilisé dans les circonstances extraordinaires. Capital économique et capital symbolique sont si inextricablement mêlés que l'exhibition de la force matérielle et symbolique représentée par des alliés prestigieux est de nature à apporter par soi des profits matériels, dans une économie de la bonne foi où une bonne renommée constitue la meilleure sinon la seule garantie économique [11] : on comprend que les grandes familles ne manquent pas une occasion d'organiser de ces exhibitions de capital symbo-

10. Dans les *faits*, *thiwizi* profite surtout au plus riches et aussi au *t'aleb* (dont la terre est labourée et semée en commun) : les pauvres n'ont pas besoin d'aide pour la récolte ; mais *thiwizi* peut aussi bénéficier à un pauvre dans le cas de la construction d'une maison (pour le transport des pierres et des poutres). La mise en quarantaine est une sanction terrible et pas seulement symbolique : du fait de la déficience des techniques, nombre d'activités seraient impossibles sans l'aide du groupe ; il en est ainsi de la construction d'une maison, avec le transport des pierres, ou du transport des roues du moulin, qui mobilisaient une quarantaine d'hommes se relayant sans cesse pendant plusieurs jours ; en outre, dans cette économie de l'insécurité, un capital de services rendus et de dons octroyés constitue la meilleure et la seule assurance contre les « mille contingences » dont dépend, comme le remarque Marx, la conservation ou la perte des conditions de travail, depuis l'accident qui frappe une bête jusqu'aux intempéries brutales qui anéantissent la récolte.

11. Il faut en effet avoir à l'esprit que la distinction entre le capital économique et le capital symbolique est le produit de l'application d'un principe de différenciation étranger à l'univers auquel il s'applique et qu'elle ne peut appréhender l'indifférenciation de ces deux états du capital que sous la forme de leur convertibilité parfaite.

lique, cortèges de parents et d'alliés qui solennisent le départ ou le retour du pèlerin, escorte de la mariée dont la valeur s'apprécie au nombre des « fusils » et à l'ampleur des salves tirées en l'honneur des mariés, présents prestigieux, comme les moutons qui sont offerts à l'occasion du mariage, témoins et garants que l'on peut mobiliser en tout lieu et en toute occasion, que ce soit pour attester la bonne foi d'une transaction de marché ou pour renforcer la position de la lignée dans une négociation matrimoniale et pour solenniser la conclusion du contrat.

> Le capital symbolique vaut même sur le marché : comme on peut tirer gloire d'avoir fait un achat à un prix exorbitant, par point d'honneur, pour « montrer qu'on pouvait le faire », on peut s'enorgueillir d'avoir réussi à conclure une affaire sans débourser un sou comptant, soit en mobilisant un certain nombre de répondants, soit, mieux encore, au nom du *crédit* et du capital de *confiance* que donne une réputation d'honneur autant que de richesse. Grâce à la confiance dont ils jouissent et au capital de relations qu'ils ont pu accumuler, ceux dont on dit qu'ils sont « capables de revenir avec tout le marché, même s'ils sont partis les mains vides » peuvent se permettre d' « aller au marché avec pour seule monnaie leur visage, leur nom, leur honneur » et même de « parier (au sens d'entreprendre), qu'ils aient ou qu'ils n'aient pas ». Le jugement collectif qui fait « l'homme de marché » (*argaz nasuq*) est un jugement total sur l'homme total qui, comme en toute société les jugements de cette sorte, engage les valeurs ultimes et qui prend en compte, au moins autant que la richesse et la solvabilité, les qualités *strictement attachées à la personne* dont on dit qu' « elles ne peuvent être ni prêtées ni empruntées [12] ».

Si l'on sait que le capital symbolique est *un crédit*, mais au sens le plus large du terme, c'est-à-dire une espèce d'avance, d'escompte, de créance, que la *croyance* du groupe peut seule accorder à ceux qui lui donnent le plus de *garan-*

12. A celui qui veut démentir sa définition d' « homme de sa maison » (*argaz ukhamis* — par opposition à « homme de marché »), on lance : « Puisque tu n'es qu'un homme de *thakwath*, reste un homme de *thakwath* (*thakwath* désigne la petite niche creusée dans le mur de la maison et servant à cacher les menus objets typiquement féminins qui ne doivent pas paraître au grand jour, cuillères, chiffons, instruments à tisser, etc.).

ties matérielles et symboliques, on voit que l'exhibition du capital symbolique (toujours fort coûteuse sur le plan économique) est un des mécanismes qui font (sans doute universellement) que le capital va au capital.

C'est donc à condition d'établir une *comptabilité totale* des profits symboliques, tout en ayant à l'esprit l'indifférenciation des composantes symboliques et des composantes matérielles du patrimoine, que l'on peut saisir la rationalité économique de conduites que l'économisme rejette dans l'absurdité : ainsi, par exemple, le choix d'acheter une seconde paire de bœufs après la moisson, en prétextant qu'on en a besoin pour le dépiquage — façon de faire entendre que la récolte a été abondante —, pour se voir obligé de la revendre, faute de fourrage, avant les labours d'automne, moment où elle serait techniquement nécessaire, ne paraît économiquement aberrant que si l'on oublie tous les profits matériels et symboliques que peut procurer une telle augmentation, même fictive et truquée, du capital symbolique de la famille en une période, la fin de l'été, où se négocient les mariages. Si cette stratégie de bluff est parfaitement rationnelle, c'est que le mariage est l'occasion d'une circulation économique (au sens plein) dont on ne peut avoir qu'une idée très imparfaite lorsqu'on prend en compte seulement les biens matériels : la circulation des biens matériels immédiatement perceptibles comme le douaire dissimule la circulation totale, actuelle ou potentielle, de biens indissociablement matériels et symboliques dont ils ne sont que l'aspect visible à l'œil de l'*homo economicus* ; le montant du douaire ne justifierait pas les négociations acharnées dont il fait l'objet s'il ne revêtait une valeur symbolique de la plus haute importance en manifestant sans équivoque la valeur des produits d'une famille sur le marché des échanges matrimoniaux, en même temps que l'aptitude de ses porte-parole à obtenir le meilleur prix de leurs produits par leurs qualités de négociateurs [13]. C'est

13. La preuve de l'irréductibilité de l'enjeu des stratégies matrimoniales au seul douaire est fournie par l'histoire qui, ici encore, a dissocié les aspects symboliques et les aspects matériels des transactions : en se réduisant à sa pure valeur monétaire, le douaire s'est trouvé dépossédé, aux yeux mêmes des agents, de sa signification de cote symbolique, et les débats dont il faisait l'objet, ainsi rabattus au plan des marchandages, sont peu à peu venus à apparaître comme honteux.

aussi que les profits qu'un groupe a chances de tirer de cette transaction totale sont d'autant plus grands qu'est plus important son patrimoine matériel et surtout symbolique ou, si l'on accorde cet emprunt au langage bancaire, « le crédit de notoriété » sur lequel il peut compter. Ce crédit qui dépend de l'aptitude du point d'honneur à assurer l'invulnérabilité de l'honneur constitue un tout indivis associant la quantité et la qualité des biens et la quantité et la qualité des hommes capables de les faire valoir : il est ce qui permet d'acquérir, surtout par le mariage, les alliés prestigieux, c'est-à-dire la richesse en « fusils » qui se mesure non seulement au nombre des hommes mais aussi à leur qualité, à leur point d'honneur, et qui définit l'aptitude du groupe à sauvegarder sa terre et son honneur, et, en particulier, celui des femmes, bref le capital de force matérielle et symbolique susceptible d'être effectivement mobilisé pour les transactions du marché, pour les combats d'honneur ou pour le travail de la terre.

Les conduites d'honneur ont pour principe un intérêt pour lequel l'économisme n'a pas de nom et qu'il faut bien appeler symbolique quoiqu'il soit de nature à déterminer des actions très directement matérielles ; de même qu'ailleurs il est des professions, comme celle de notaire ou de médecin, dont les titulaires doivent être, comme on dit, « au-dessus de tout soupçon », de même une famille a ici un intérêt vital à tenir son capital d'honneur, c'est-à-dire son crédit d'honorabilité, à l'abri de la suspicion. La sensibilité exacerbée aux moindres atteintes, aux moindres allusions (*thasalqubth*), s'explique, comme le foisonnement des stratégies destinées à les démentir ou à les écarter, par le fait que le capital symbolique ne se laisse pas aussi facilement mesurer et dénombrer que la terre ou le bétail et que le groupe qui peut seul, en dernier ressort, l'accorder est toujours porté à retirer sa confiance, sa croyance, en portant ses soupçons sur les plus grands, comme si, en matière d'honneur, comme en matière de terre, l'enrichissement de l'un ne pouvait se faire qu'au détriment des autres.

La défense du capital « symbolique » peut ainsi déterminer des conduites ruineuses « économiquement ». C'est le cas lorsqu'en fonction d'une définition socialement admise du patrimoine symbolique une pièce de terre prend une

valeur symbolique disproportionnée avec ses qualités proprement techniques et « économiques », celles qui font que les terres les plus proches, les mieux entretenues, donc les plus « productives », les plus accessibles aux femmes (grâce à des chemins privés, *thikhuradjiyin*) sont prédisposées à se voir accorder une plus forte valeur par un *acheteur quelconque*. Lorsqu'une terre de possession très ancienne, donc très fortement associée au nom de la famille, vient à tomber aux mains d'étrangers, la racheter devient une affaire d'honneur, analogue à la vengeance d'une offense, et elle peut atteindre un prix exorbitant. Prix tout théorique, la plupart du temps, puisque, dans cette logique, les profits symboliques du défi sont plus grands que les profits matériels que procurerait l'exploitation cynique (donc condamnable) de la situation. Les possesseurs mettent donc autant d'acharnement à conserver la terre, surtout si l'appropriation est assez récente pour garder sa valeur de défi, que les autres à la racheter et à tirer vengeance de l'atteinte portée à la *h'urma* de leur terre. Et il peut se faire qu'un troisième groupe vienne surenchérir, défiant ainsi, non le vendeur, qui y trouve son compte, mais les propriétaires « légitimes ».

Seul un matérialisme inconséquent, parce que partiel et réducteur, peut ignorer que des stratégies qui ont pour enjeu la conservation ou l'augmentation du capital symbolique du groupe (comme la vengeance du sang et le mariage) obéissent à des intérêts non moins vitaux que les stratégies successorales ou les stratégies de fécondité. L'intérêt qui détermine à défendre le capital symbolique est inséparable de l'adhésion tacite, inculquée par la prime éducation et renforcée par toutes les expériences ultérieures, à l'axiomatique objectivement inscrite dans les régularités de l'ordre économique (au sens large), investissement originaire qui fait exister comme digne d'être recherché et conservé un type déterminé de biens. L'harmonie objective entre les dispositions des agents (ici, leur propension et leur aptitude à jouer le jeu de l'honneur) et les régularités objectives dont elles sont le produit fait que l'appartenance à ce cosmos économique implique la reconnaissance inconditionnelle des enjeux qu'il propose par son existence même comme allant de soi, c'est-à-dire la méconnaissance de l'arbitraire de la valeur qu'il leur confère. Cette croyance originaire est au principe des investissements et des surinvestissements

(au sens de l'économie et de la psychanalyse) qui ne peuvent que renforcer continûment, par l'effet de la concurrence et de la rareté ainsi créées, l'illusion bien fondée que la valeur des biens qu'elle incline à poursuivre est inscrite dans la nature des choses, comme l'intérêt pour ces biens dans la nature des hommes.

chapitre 8
les modes de domination

La théorie des pratiques proprement économiques est un cas particulier d'une théorie générale de l'économie des pratiques. Lors même qu'elles donnent toutes les apparences du désintéressement parce qu'elles échappent à la logique de l'intérêt « économique » (au sens restreint) et qu'elles s'orientent vers des enjeux non matériels et difficilement quantifiables, comme dans les sociétés « précapitalistes » ou dans la sphère culturelle des sociétés capitalistes, les pratiques ne cessent pas d'obéir à une logique économique. Les correspondances qui s'établissent entre la circulation des terres vendues et rachetées, celle des vengeances « prêtées » et « rendues » ou celle des femmes accordées ou reçues, c'est-à-dire entre les espèces différentes du capital et les modes de circulation correspondants, obligent à abandonner la dichotomie de l'économique et du non-économique qui interdit d'appréhender la science des pratiques « économiques » comme un cas particulier d'une science capable de traiter toutes les pratiques, y compris celles qui se veulent désintéressées ou gratuites, donc affranchies de l' « économie », comme des pratiques économiques, orientées vers la maximisation du profit, matériel ou symbolique. Le capital accumulé par les groupes, cette énergie de la physique sociale [1], peut exister sous

1. Bien qu'il n'en ait tiré aucune conséquence réelle, Bertrand Russell a fort bien exprimé l'intuition de l'analogie entre l'énergie et le pouvoir qui pourrait constituer le principe d'une unification de la science sociale : « Comme l'énergie, le pouvoir existe sous beaucoup de formes, telles que la richesse, la force militaire, l'autorité civile, l'influence ou l'opinion. Aucune d'entre elles ne peut être tenue pour subordonnée ou au contraire considérée comme un principe d'où dériveraient tous les autres. Toute tentative pour traiter isolément une forme de pouvoir, par exemple la richesse, ne peut conduire qu'à une réussite partielle, de même que l'étude séparée d'une forme d'énergie se révélera insuffisante au-delà d'un certain point si l'on ne prend pas en compte les autres formes. La richesse peut découler du pouvoir militaire ou de l'influence exercée sur l'opinion qui, de leur côté, peuvent aussi découler de la richesse » (B. Russell, *Power, A New Social Analysis*, Londres, George Allen and Unwin Ltd,

différentes espèces (dans le cas particulier, le capital de force de combat, lié à la capacité de mobilisation, donc au nombre et à la combativité, le capital « économique », terre, bétail, force de travail, liée aussi à la capacité de mobilisation, et le capital symbolique assuré par un usage conforme des autres espèces de capital) ; bien qu'elles soient soumises à de strictes lois d'équivalence, donc mutuellement convertibles, chacune d'elles ne produit ses effets spécifiques que dans des conditions spécifiques. Mais l'existence du capital symbolique, c'est-à-dire du capital « matériel » en tant qu'il est méconnu et reconnu, rappelle, sans invalider pour autant l'analogie entre le capital et l'énergie, que la science sociale n'est pas une physique sociale ; que les actes de *connaissance* qu'impliquent la méconnaissance et la reconnaissance font partie de la réalité sociale et que la subjectivité socialement constituée qui les produit appartient à l'objectivité.

On passe par degrés de la symétrie de l'échange de dons à la dissymétrie de la redistribution ostentatoire qui est à la base de la constitution de l'autorité politique : à mesure que l'on s'éloigne de la réciprocité parfaite, qui suppose une relative égalité de situation économique, la part des contre-prestations qui sont fournies sous la forme typiquement symbolique de témoignages de gratitude, d'hommages, de respect, d'obligations ou de dettes morales s'accroît nécessairement. S'ils avaient été conscients de cette continuité, ceux qui, comme Polanyi et Sahlins, ont bien vu la fonction déterminante de la redistribution dans l'établissement d'une autorité politique et dans le fonctionnement de l'économie tribale (où le circuit accumulation-redistribution remplit des fonctions analogues à celle de l'Etat et des finances publiques) n'auraient sans doute pas manqué d'apercevoir l'opération centrale de ce processus, c'est-à-dire la reconversion du capital économique en capital symbolique, qui produit des relations de dépendance économiquement fondées mais dissimulées sous le voile des relations morales. En ne considérant que le cas particulier des échanges visant à *consacrer* des relations

1938, p. 12-13). Et il définit bien le programme d'une science des conversions des différentes formes de l'énergie sociale : « On doit considérer que le pouvoir, comme l'énergie, passe continuellement d'une forme dans une autre, la tâche de la science sociale étant de rechercher les lois de ces transformations » p. 13-14).

symétriques, ou en ne retenant que l'effet économique des échanges dissymétriques, on s'expose à oublier l'effet qu'exerce la circulation circulaire où s'engendre la plus-value symbolique, à savoir la légitimation de l'arbitraire, lorsqu'elle recouvre un rapport de force dissymétrique.

Il est important d'observer, comme le fait Marshall D. Sahlins, prolongeant une analyse de Marx [2], que l'économie précapitaliste n'offre pas les conditions d'une domination indirecte et impersonnelle assurée de manière quasi automatique par la logique du marché du travail [3]. Et, de fait, la richesse ne peut fonctionner comme capital qu'en relation avec un champ proprement économique, supposant un ensemble d'institutions économiques et un corps d'agents spécialisés, dotés d'intérêts et de modes de pensée spécifiques. Ainsi, Moses Finley montre bien que ce qui faisait défaut à l'économie antique, ce ne sont pas les ressources mais les moyens institutionnels de « surmonter les limites des ressources individuelles » en mobilisant les capitaux privés, c'est-à-dire toute l'organisation de la production et du financement de la production, et spécialement les instru-

2. « Moins l'instrument d'échange possède de force sociale, plus rattaché il se trouve à la nature du produit direct du travail et aux besoins immédiats des échangeurs, et plus doit être grande la force de la communauté qui lie entre eux les individus : patriarcat, communauté antique, féodalisme, régime des corporations. Chaque individu possède la puissance sociale sous la forme d'un objet. Si vous ôtez à cet objet la puissance sociale, vous devrez la donner à des personnes sur des personnes. *Les rapports de dépendance personnelle* (d'abord purement naturels) sont les premières formes sociales au sein desquelles la productivité humaine se développe, encore que dans des proportions réduites et dans des lieux isolés. *L'indépendance des personnes fondées sur la dépendance matérielle* est la deuxième grande forme : là seulement se constitue un système de métabolisme social généralisé, fait de relations, de facultés, de besoins universels » (K. Marx, « Principes d'une critique de l'économie politique », in *Œuvres*, I, Paris, Gallimard (Pléiade), p. 210).

3. Cf. M. D. Sahlins, « Political power and the economy in primitive society », in G. E. Dole and R. L. Carneiro, *Essays in the Science of Culture*, New York, Thomas Y. Crowell Company, 1960, p. 390-415 ; « Poor man, rich man, big man, chief : political types in Melanesia and Polynesia », *Comparative Studies in Society and History*, V, 1962-63, p. 285-303 ; « On the sociology of primitive exchange », in M. Banton ed., *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Londres, Tavistock Publications, 1965, p. 139-236.

ments de crédit[4]. Cette analyse vaut, *a fortiori,* pour la Kabylie ancienne, qui ne disposait pas des instruments les plus rudimentaires d'une institution économique. Les terres étaient à peu près totalement exclues de la circulation — même si, servant parfois de gage, elles se trouvaient exposées à passer d'un groupe à un autre. Les marchés de village ou de tribu restaient isolés et ne pouvaient en aucune façon s'intégrer en un mécanisme unique. L'opposition (marquée par la distinction spatiale entre le lieu de résidence, le village, et le lieu des transactions, le marché) entre la « malice sacrilège », de bonne guerre dans les transactions du marché, et la bonne foi convenant aux échanges entre parents et familiers, avait surtout pour fonction de maintenir les dispositions calculatrices favorisées par le marché hors de l'univers des relations de réciprocité et elle n'empêchait nullement le petit marché local de rester « immergé dans les relations sociales » (*embedded in social relationships*), comme dit Polanyi[5].

D'une façon générale, les biens n'étaient jamais traités comme capital. Cela se voit dans le cas d'un contrat qui,

4. M. I. Finley, « Technical innovation and economic progress in the Ancient World », *The Economic History Review,* vol. XVIIII, n° 1, août 1965, p. 29-45, spécialement p. 37 ; cf. aussi, M. I. Finley, « Land debt, and the man of property in classical Athens », *Political Science Quarterly,* LXVIII, 1953, p. 249-268.

5. K. Polanyi, *Primitive Archaic and Modern Economics,* George Dalton, ed., New York, Doubleday and C°, 1968, et *The Great Transformation,* New York, Rinehart, 1944. Il est paradoxal que, dans sa contribution à un ouvrage collectif édité par Karl Polanyi, Francisco Benet, pour être trop attentif à l'opposition entre le marché et le village, passe à peu près sous silence tout ce qui fait que le *suq* local reste contrôlé par les valeurs de l'économie de la bonne foi (Cf. F. Benet, « Explosive markets : The berber highlands », in K. Polanyi, C. M. Arensberg and H. W. Pearson, eds, *Trade and Market in the Early Empires,* New York, The Free Press, 1957). En fait, le *suq,* qu'il s'agisse du petit marché tribal ou des grands marchés régionaux, représentait un mode de transaction intermédiaire entre deux extrêmes, jamais complètement réalisés : d'un côté, les échanges de l'univers familier, fondés sur la confiance et la bonne foi qu'autorise le fait que l'on dispose d'une information à peu près totale sur les produits échangés et sur les stratégies du vendeur et que la relation entre les responsables de l'échange préexiste et doit survivre à l'échange ; de l'autre, les stratégies rationnelles du *self-regulating market* que rendent possible la standardisation des produits et la nécessité quasi mécanique des processus. Le *suq* ne propose plus toute l'information traditionnelle, il n'offre pas encore les conditions de l'information rationnelle : c'est pourquoi toutes les stratégies des paysans visent à limiter l'insécurité qui est corrélative de l'imprévisibilité en transformant les relations impersonnelles et instantanées, sans passé ni avenir, de la transaction commerciale en relations durables de réciprocité par le recours à des garants, des témoins, des médiateurs.

comme la *charka* du bœuf, a toutes les apparences d'un prêt à intérêt : dans cette transaction qui n'est concevable qu'entre les plus étrangers parmi les individus en droit de contracter, c'est-à-dire surtout entre membres de villages différents, et que les deux partenaires tendent d'un commun accord à dissimuler (l'emprunteur préférant cacher son dénuement et laisser croire que le bœuf est sa propriété avec la complicité du prêteur, qui a le même intérêt à cacher une transaction suspecte de ne pas obéir au strict sentiment de l'équité), un bœuf est confié par son propriétaire, contre un certain nombre de mesures d'orge ou de blé, à un paysan trop pauvre pour en faire l'achat ; ou bien un paysan pauvre s'entend avec un autre pour qu'il achète une paire de bœufs et les lui confie pour un, deux ou trois ans selon les cas et, si les bœufs sont vendus, le bénéfice est partagé à parts égales[6]. Là où l'on serait tenté de voir un simple prêt, le bailleur de fonds confiant un bœuf moyennant un intérêt de quelques mesures de blé, les agents voient une transaction équitable excluant tout prélèvement de plus-value : le prêteur donne la force de travail du bœuf, mais l'équité est satisfaite, puisque l'emprunteur nourrit et soigne le bœuf, ce que le prêteur eût été contraint de faire en tout cas, les mesures de blé n'étant qu'une compensation de la dévaluation du bœuf entraînée par le vieillissement. Les différentes variantes de l'association concernant les chèvres ont aussi en commun de faire supporter aux deux parties l'amoindrissement du capital initial dû au vieillissement. Le propriétaire, une femme qui place ainsi son pécule, confie ses chèvres, pour trois ans, à un cousin éloigné, relativement pauvre, dont elle sait qu'il les nourrira et les soignera bien. On estime les bêtes et l'on convient que le produit (lait, toison, beurre) en sera partagé. Chaque semaine, l'emprunteur envoie une calebasse de lait par un enfant. Celui-ci ne saurait repartir les mains vides (*elfal,* le porte-bonheur ou la conjuration du malheur, a une signification magique du fait que rendre un ustensile *vide*, rendre le vide, ce serait menacer la prospérité et la fécondité de la maison) : on lui donne des fruits, de l'huile, des olives, des œufs, selon le moment. Au terme, l'emprun-

6. Du fait que les conventions à l'amiable susceptibles d'être engendrées à partir des principes implicites régissant les transactions entre familiers sont en nombre infini, des procédures extrêmement différentes dans le détail sont rangées sous le même « concept » par les taxinomies indigènes : ainsi, on enregistre autant de variantes de la *charka* du bœuf qu'il y a d'informateurs.

teur rend les bêtes et on partage les produits. Variantes : le troupeau de six chèvres ayant été évalué à 30 000 francs, le gardien rend 15 000 francs et la moitié du troupeau initial, c'est-à-dire trois vieilles chèvres ; le gardien rend la totalité du troupeau mais il garde toute la toison.

De même que la richesse économique ne peut fonctionner comme capital qu'en relation avec un champ économique, de même la compétence culturelle sous toutes ses formes ne se trouve constituée comme capital culturel que dans les relations objectives qui s'établissent entre le système de production économique et le système de production des producteurs (lui-même constitué par la relation entre le système scolaire et la famille). Les sociétés dépourvues de l'écriture, qui permet de conserver et d'accumuler sous une forme objectivée les ressources culturelles héritées du passé, et du système d'enseignement qui dote les agents des aptitudes et des dispositions indispensables pour se les réapproprier symboliquement ne peuvent conserver leurs ressources culturelles qu'*à l'état incorporé* [7] ; par suite, elles ne peuvent assurer la perpétuation de ressources culturelles vouées à disparaître en même temps que les agents qui en sont les porteurs qu'au prix d'un travail d'inculcation qui, comme le montre le cas des bardes, peut être aussi long que le temps d'utilisation. On a bien établi les transformations que rend possibles un instrument tel que l'écriture [8] : en détachant les ressources culturelles de la personne, l'écriture permet de dépasser les limites anthropologiques — en particulier celles de la mémoire individuelle — et libère des contraintes qu'impliquent des moyens mnémotechniques tels que la poésie, la technique de conservation par excellence des sociétés dépourvues d'écriture [9] ; elle permet l'accumulation de la culture jusque-là conservée à l'état incorporé et, corrélativement, *l'accumulation primitive du capital culturel* comme monopolisation totale ou partielle des ressources symboliques, religion, philosophie, art, science, à travers la monopolisation des instruments d'appropriation de ces ressources (écriture, lecture et autres techniques de déchiffrement), désormais conservées dans des textes et non dans les mémoires. Mais le capital ne trouve les conditions de sa pleine réalisation qu'avec l'apparition du *système scolaire*, qui décerne des *titres* consacrant de façon durable la position occupée dans la structure de la distribution du capital culturel.

S'il est mille fois justifié de rappeler ces *conditions négatives* du recours privilégié ou exclusif aux formes symboliques du pouvoir, il faut se garder d'ignorer qu'elles ne rendent pas plus compte de la logique spécifique de la violence symbolique que l'absence de paratonnerre ou de télégraphe électrique qu'évoque Marx dans l'*Introduction générale à la Critique de l'économie politique* n'expliquent Jupiter ou Hermès, c'est-à-dire la logique interne de la mythologie grecque. Pour aller au-delà, il faut prendre au sérieux la représentation que les agents proposent de l'économie de leur propre pratique dans ce qu'elle a de plus opposé à sa vérité « économique ». Le chef est bien, comme dit Malinowski, « un banquier tribal » qui n'accumule de la nourriture que pour la dépenser

7. La croyance, souvent observée dans les religions initiatiques, que le savoir peut se transmettre par différentes formes de contact magique — dont la plus typique est le baiser —, représente un effort pour transcender les limites de ce mode de conservation : « Quoi qu'il apprenne, le spécialiste l'apprend d'un autre *dukun* qui est son *guru* (maître) ; et, quoi qu'il apprenne, il appelle cela son *ilmu* (science). Par *ilmu,* on entend généralement une sorte de connaissance abstraite et d'aptitude exceptionnelle mais les esprits « concrets » et un peu « démodés » y voient parfois une sorte de pouvoir magique tout à fait réel qui peut en ce cas faire l'objet d'une transmission plus directe que l'enseignement » (C. Geertz, *The Religion of Java,* New York, The Free Press of Glencoe, Londres, Collier-Mac Millan Ltd., 1960, p. 88).

8. Cf. en particulier J. Goody and I. Watt, « The consequences of literacy », *Comparative Studies in Society and History,* V, 1962-63, p. 304 sq. et J. Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies,* Cambridge, Cambridge U. P., 1968.

9. « Le poète est le livre incarné des traditions orales » (J. A. Notopoulos, Mnemosyme in Oral Literature, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association,* LXIX, 1938, p. 465-493, spt. p. 469). Dans un très bel article, William C. Greene fait voir comment un changement du mode d'accumulation, de circulation et de reproduction de la culture entraîne un changement de la fonction qui lui est impartie et, du même coup, un changement de la structure des œuvres (W. C. Greene, « The spoken and the written word », *Harvard Studies in Classical Philology,* IX, 1951, p. 24-58). Eric A. Havelock montre de même que les ressources culturelles se trouvent transformées, dans leur contenu même, par la transformation de la technologie de la conservation et de la transmission culturelles (*the technology of preserved communication*) et en particulier par le passage de la mimesis, comme réactivation pratique qui mobilise toutes les ressources d'une « configuration d'actions organisées » (*pattern of organised actions*) à fonction mnémonique, musique, rythme, paroles, dans un acte d'identification affective, au discours écrit, donc répétable et réversible, détaché de la situation et prédisposé par sa permanence à devenir objet d'analyse, de contrôle, de confrontation et de réflexion (E. A. Havelock, *Preface to Plato,* Cambridge, Mass., Harvard U. P., 1963).

et pour thésauriser ainsi un capital d'obligations et de dettes, qui seront acquittées sous forme d'hommages, de respect, de fidélité et, le cas échéant, de travail et de services, bases possibles d'une nouvelle accumulation de biens matériels. Mais l'analogie ne doit pas tromper et les processus de circulation circulaire tels que la collecte d'un tribut suivi d'une redistribution reconduisant en apparence au point de départ seraient parfaitement absurdes s'ils n'avaient pour effet de transmuer la nature de la relation sociale entre les agents ou les groupes qui s'y trouvent engagés. Partout où ils s'observent, de *tels cycles de consécration* ont pour fonction de réaliser l'opération fondamentale de l'alchimie sociale, transformer des relations arbitraires en relations légitimes, des différences de fait en distinctions officiellement reconnues.

On est « riche pour donner aux pauvres [10] ». Expression exemplaire de la *dénégation pratique* de l'intérêt qui, telle la *Verneinung* freudienne, permet de satisfaire l'intérêt mais seulement sous une forme (désintéressée) tendant à montrer qu'on ne le satisfait pas (l'*Aufhebung* du refoulement n'impliquant pas pour autant « une acceptation du refoulé »). On possède pour donner. Mais on possède aussi en donnant. Le don qui n'est pas restitué peut devenir une dette, une obligation durable ; et le seul pouvoir reconnu, la reconnaissance, la fidélité personnelle ou le prestige, est celui que l'on s'assure en donnant. Dans un tel univers, il n'y a que deux manières de tenir quelqu'un durablement : le don ou la dette, les obligations ouvertement économiques qu'impose l'usurier [11], ou les obligations morales et les attachements affectifs que crée et entretient le don généreux, bref la violence ouverte ou la violence symbolique, violence *censurée et*

10. La richesse, don que Dieu fait à l'homme pour qu'il puisse alléger la misère des autres, implique surtout des devoirs. Sans doute, la croyance en la justice immanente, qui commande nombre de pratiques (comme le serment collectif), contribue-t-elle à faire de la générosité un sacrifice destiné à mériter en retour cette bénédiction qu'est la prospérité. « Le généreux, dit-on, est ami de Dieu » (« les deux mondes lui appartiennent ») ; « Mange, celui qui a coutume de donner à manger » ; « Oh, mon Dieu, dit-on encore, donne-moi pour que je puisse donner » (seul le saint peut donner sans rien posséder).

11. Les usuriers sont voués au mépris et certains d'entre eux, de peur de se voir mis au ban du groupe, préfèrent accorder de nouveaux délais (par exemple, jusqu'à la récolte d'olives) à leurs débiteurs afin d'éviter qu'ils n'aient à vendre des terres pour s'acquitter.

euphémisée, c'est-à-dire méconnaissable et reconnue. La « façon de donner », manière, forme, est ce qui sépare le don du donnant-donnant, l'obligation morale de l'obligation économique : *mettre des formes*, c'est faire de la manière d'agir et des formes extérieures de l'action la dénégation pratique du contenu de l'action et de la violence potentielle qu'elle peut recéler [12]. La relation est claire entre ces deux formes de violence qui coexistent dans la même formation sociale et parfois dans la même relation : c'est parce que la domination ne peut s'exercer que sous sa *forme élémentaire*, c'est-à-dire de personne à personne, qu'elle ne peut s'accomplir ouvertement et qu'elle doit se dissimuler sous le voile des relations enchantées dont les relations entre parents offrent le modèle officiel, bref se faire méconnaître pour se faire reconnaître. Si l'économie précapitaliste est le lieu par excellence de la violence symbolique, c'est que les relations de domination ne peuvent y être instaurées, maintenues ou restaurées qu'au prix de stratégies qui doivent, sous peine de s'anéantir en trahissant ouvertement leur vérité, se travestir, se transfigurer, en un mot, *s'euphémiser* ; c'est que les *censures* qu'elle impose à la manifestation ouverte de la violence, en particulier sous sa forme brutalement économique, font que les intérêts ne peuvent se satisfaire qu'à la condition de se dissimuler dans et par les stratégies mêmes qui visent à les satisfaire.

Il ne faut donc pas voir une contradiction dans le fait que la violence est à la fois plus présente et plus masquée [13]. C'est parce qu'elle ne dispose pas de la violence implacable et

12. Il suffit de voir que le temps et le travail consacrés à *mettre des formes* y est plus grand parce que le refus de reconnaître les évidences telles que « les affaires sont les affaires » ou « *time is money* » sur lesquelles repose l'art de vivre si peu artistique de la *harried leisure class* des sociétés dites avancées impose une censure plus forte de l'expression directe de l'intérêt personnel, pour comprendre que les sociétés archaïques offrent aux amateurs de belles formes l'enchantement d'un art de vivre porté à l'ordre de l'art pour l'art.

13. L'histoire du vocabulaire des institutions indo-européennes qu'écrit Emile Benveniste saisit les repères linguistiques du processus de *dévoilement* et de *désenchantement* qui conduit de la violence physique ou symbolique au droit « économique », du rachat (du prisonnier) à l'achat, du prix (pour une action d'éclat) au salaire, et aussi de la reconnaissance morale à la reconnaissance de dettes, de la croyance à la créance, ou encore de l'obligation morale à l'obligation exécutoire devant une cour de justice. (E. Benveniste, *op. cit.*, p. 123-202).

cachée des mécanismes objectifs qui autorisent les dominants à se contenter de stratégies de reproduction, souvent purement négatives, que cette économie a recours *simultanément* à des formes de domination qui, du point de vue de l'observateur contemporain, peuvent paraître plus brutales, plus primitives, plus barbares et tout à la fois plus douces, plus humaines, plus respectueuses de la personne [14]. Cette coexistence de la violence ouverte, physique ou économique, et de la violence symbolique la plus raffinée, se retrouve dans toutes les institutions caractéristiques de cette économie et au cœur même de chaque relation sociale : elle est présente dans la dette aussi bien que dans le don qui, malgré leur opposition apparente, ont en commun le pouvoir de fonder la dépendance et même la servitude aussi bien que la solidarité, selon les stratégies qu'ils servent [15]. Cette ambiguïté essentielle de toutes les institutions que les taxinomies modernes porteraient à traiter comme « économiques » témoigne que les stratégies opposées qui, comme dans la relation entre le maître et son *khammes*, peuvent coexister, sont des moyens *substituables* de remplir la même fonction, le « choix» entre la violence ouverte et la violence douce et invisible dépendant de l'état des rapports de force entre les deux parties et de l'intégration et de l'intégrité éthique du groupe qui arbitre. Aussi longtemps que la violence ouverte, celle de l'usurier

14. La question de la *valeur* relative des modes de domination — que posent au moins implicitement les évocations rousseauistes des paradis originels ou les dissertations américanocentriques sur la « modernisation » — est totalement dépourvue de sens et ne peut donner lieu qu'à des débats par définition interminables sur *les avantages et les inconvénients de l'avant et de l'après* qui n'ont d'autre intérêt que de révéler les *phantasmes sociaux* du chercheur, c'est-à-dire le rapport non analysé qu'il entretient à sa propre société. Comme dans tous les cas où il s'agit de comparer un système à un autre, on peut opposer à l'infini des représentations partielles des deux systèmes (enchantement vs désenchantement, par exemple) dont la coloration affective et les connotations éthiques varient seulement selon qu'elles sont constituées à partir de l'un ou l'autre des systèmes pris comme point de vue. Le seul objet légitime de comparaison, ce sont les systèmes considérés en tant que tels, ce qui interdit toute évaluation autre que celle qui est impliquée *en fait* dans la logique immanente de l'évolution.

15. Moses L. Finley montre que la dette qui était parfois ménagée pour créer une situation de servitude pouvait aussi servir à créer des relations de solidarité entre égaux (M.-L. Finley, « La servitude pour dettes », *Revue d'histoire du droit français et étranger*, 4e série, XLIII, 1965, avril-juin, n° 2, p. 159-184).

ou du maître sans merci, se heurte à la réprobation collective et s'expose à susciter soit la riposte violente, soit la fuite de la victime, c'est-à-dire, dans les deux cas, du fait de l'*absence de tout recours*, l'anéantissement de la relation même que l'on entendait exploiter, la violence symbolique, violence douce, invisible, méconnue comme telle, choisie autant que subie, celle de la confiance, de l'obligation, de la fidélité personnelle, de l'hospitalité, du don, de la dette, de la reconnaissance, de la piété, de toutes les vertus en un mot qu'honore la morale de l'honneur, s'impose comme le mode de domination le plus économique parce que le plus conforme à l'économie du système.

> C'est ainsi qu'une relation sociale aussi proche, en apparence, d'un simple rapport entre le capital et le travail que celle qui unissait le maître à son *khammes* (sorte de métayer au quint qui ne recevait qu'une part très faible de la récolte, en général un cinquième, avec des variantes locales) ne pouvait se maintenir que par une combinaison ou une alternance de la violence matérielle et de la violence symbolique directement appliquées à la personne même qu'il s'agissait d'attacher. Le maître pouvait tenir son *khammes* par une dette qui le contraignait à renouveler son contrat aussi longtemps qu'il ne trouvait pas un nouveau maître qui fût prêt à verser le montant de sa dette à l'ancien employeur, c'est-à-dire indéfiniment. Il pouvait aussi recourir à des mesures brutales telles que la saisie de la totalité de la récolte pour recouvrer le montant de ses avances. Mais chaque relation particulière était le produit de stratégies complexes dont l'efficacité dépendait non seulement de la force matérielle et symbolique des parties en présence mais aussi de leur habileté à mobiliser le groupe en suscitant la commisération ou l'indignation. Sous peine de se priver de ce qui constituait souvent tout le profit procuré par la relation, c'est-à-dire pour nombre de maîtres qui, à peine plus riches que leurs *khammes*, auraient eu intérêt à cultiver eux-mêmes leur terre, le statut même de maître (ou de non-*khammes*), le maître avait intérêt à manifester les vertus de son rang en excluant de la relation « économique » toute garantie autre que la fidélité exigée par l'honneur et en traitant comme un associé son *khammes* qui, de son côté, ne demandait qu'à entrer, avec la complicité de tout le groupe, dans cette fiction intéressée mais propre à lui fournir une représentation honorable de sa

condition. Etant donné l'absence d'un véritable marché du travail et la rareté (donc la cherté) de l'argent, le maître ne pouvait mieux servir ses intérêts qu'en tissant au jour le jour, au prix de soins et d'attentions incessants, les liens éthiques et affectifs autant qu' « économiques » qui l'unissaient durablement à son *khammes* : c'était souvent lui qui, pour se l'attacher, faisait le mariage de son *khammes* (ou de son fils) et qui l'installait, avec sa famille, dans sa propre maison ; les enfants, élevés en commun dans la communauté de biens (troupeau, champs, etc.), n'apprenaient souvent leur condition que très tardivement. Il n'était pas rare qu'un des fils du *khammes* partît travailler en ville comme ouvrier salarié en même temps qu'un des fils du propriétaire, auquel il rapportait comme lui ses économies. Bref, le maître ne pouvait obtenir de son *khammes* qu'il se dévouât durablement à ses intérêts que dans la mesure où il l'*associait* complètement à ses intérêts, au point de masquer, en la niant symboliquement dans tous ses comportements, la dissymétrie de la relation qui l'unissait à lui : le *khammes* est celui à qui l'on confie ses biens, sa maison, son honneur (comme le rappelle la formule « je compte sur toi, associé, moi je vais m'associer », qu'emploie le maître partant travailler en ville ou en France) ; il est celui qui « traite la terre en propriétaire » parce que rien dans la conduite de son maître ne lui interdit de se reconnaître des droits sur la terre qu'il travaille et il n'est pas rare d'entendre un *khammes* s'autoriser, longtemps après avoir quitté son « maître », de la sueur qu'il a versée, pour cueillir des fruits ou pénétrer dans la propriété. Et de même qu'il ne se sent jamais complètement libéré de ses obligations envers son ancien maître, de même il peut reprocher à celui-ci, après ce qu'il appelle le « revirement », la « lâcheté » consistant à abandonner celui qu'il avait « adopté ».

Les formes douces et larvées de la violence ont d'autant plus de chances de s'imposer comme la seule manière d'exercer la domination et l'exploitation que l'exploitation directe et brutale est plus difficile et plus réprouvée. Il serait aussi faux d'identifier cette économie essentiellement double à sa vérité officielle que de la réduire à sa vérité « objective », voyant dans l'entraide une corvée, dans le *khammes* une sorte d'esclave, et ainsi de suite. Le capital « économique » n'agit que sous la forme euphémisée du capital symbolique. Cette

reconversion du capital qui est la condition de son efficacité n'a rien d'automatique : elle exige, outre une parfaite connaissance de la logique de l'économie de la dénégation, des soins incessants et tout un *travail*, indispensable pour établir et entretenir les relations, et aussi des *investissements* importants, tant matériels que symboliques — qu'il s'agisse de l'assistance politique contre les agressions, vols, offenses ou injures, ou de l'assistance économique, souvent très coûteuse, en particulier en cas de disette ; et aussi la disposition (sincère) à offrir de ces choses qui sont plus personnelles, donc plus précieuses que les biens ou l'argent, parce que, comme on dit, elles ne peuvent « ni se prêter ni s'emprunter », comme le *temps* [16] — celui qu'il faut prendre pour faire de ces choses « qu'on n'oublie pas », parce qu'elles sont faites comme il faut, quand il faut, « attentions », « gestes », « gentillesses ». Si l'autorité est toujours perçue comme une propriété de la personne, c'est que la violence douce exige de celui qui l'exerce qu'il *paie de sa personne* [17].

La domination douce est très coûteuse pour celui qui l'exerce. Et d'abord économiquement. Du fait que leur action s'ajoutait aux obstacles objectifs liés à la faiblesse des moyens de production et à l'absence d'institutions « économiques », les mécanismes sociaux qui, en imposant le refoulement de l'intérêt économique, tendaient à faire de l'accumulation de capital symbolique la seule forme reconnue d'accumulation, suffisaient sans doute à freiner, voire à interdire la concentration du capital matériel [18]. Les plus aisés devaient compter avec le jugement collectif, parce qu'ils tenaient de lui leur autorité et en particulier leur pouvoir de mobiliser le groupe pour ou contre des

16. A celui qui « ne sait pas consacrer à autrui le temps qu'il lui doit », on lance des reproches : « A peine arrivé, te voilà déjà parti ». « Tu nous quittes ? Nous nous sommes à peine assis... Nous n'avons pas parlé du tout. »

17. La *fides*, comme le rappelle Benveniste, n'est pas la « confiance » mais la « qualité propre d'un être qui lui attire la confiance et qui s'exerce sous forme d'autorité protectrice sur qui se fie en lui » (E. Benveniste, *op. cit.*, t. I, p. 117 sq).

18. Et il était sans doute exceptionnel que l'assemblée fût obligée d'intervenir expressément, comme dans tel cas rapporté par Maunier, pour sommer quelqu'un de « cesser de s'enrichir » (R. Maunier, *Mélanges de sociologie nord-africaine*, Paris, Alcan, 1930, p. 68).

individus ou des groupes ; ils devaient compter aussi avec la morale officielle qui leur imposait non seulement les plus fortes participations aux échanges cérémoniels mais aussi les plus lourdes contributions à l'entretien des pauvres, à l'hébergement des étrangers ou à l'organisation des fêtes. Les charges telles que celle de *t'amen*, « responsable » ou « garant » qui représentait son groupe aux réunions de l'assemblée des hommes et dans toutes les circonstances solennelles (recevant par exemple la part de son groupe lors du sacrifice collectif) n'étaient guère disputées ni enviées, et il n'était pas rare que les personnages les plus influents et les plus importants de leur groupe refusent cette fonction ou demandent rapidement à être remplacés : les tâches de représentation et de médiation qui incombaient au *t'amen* exigeaient en effet beaucoup de temps et de peine. Ceux que le groupe crédite du nom de « sages » ou de « grands » et qui, en l'absence même de tout mandat officiel, se trouvent investis d'une sorte de délégation tacite de l'autorité du groupe, *se doivent* (comme on dit pour exprimer l'obligation envers soi-même qu'implique une haute idée de soi-même) de rappeler continûment le groupe aux valeurs qu'il reconnaît officiellement, tant par leur conduite exemplaire que par leurs interventions expresses : ce sont eux qui, lorsque deux femmes de leur groupe venaient se quereller, devaient les séparer, voire les battre (s'il s'agissait de veuves ou si les hommes dont elles dépendaient manquaient d'autorité) ou leur infliger une amende ; qui, en cas de conflit grave entre membres de leur clan, devaient rappeler les uns et les autres à la sagesse, ce qui n'allait jamais sans difficulté et parfois sans péril ; qui, dans toutes les situations de nature à entraîner un conflit entre les clans (en cas de crime, par exemple) se réunissaient en assemblée, avec le marabout, pour réconcilier les antagonistes ; c'est à eux enfin qu'incombait la charge de protéger les intérêts des pauvres et des clients, de leur faire des dons à l'occasion des collectes traditionnelles, de leur envoyer de la nourriture lors des fêtes, d'apporter leur aide aux veuves, d'assurer le mariage des orphelines, etc.

Bref, faute d'être assurée par une délégation officiellement déclarée et institutionnellement garantie, l'autorité personnelle ne peut se perpétuer durablement qu'au travers d'actions qui la réaffirment pratiquement par leur conformité aux

valeurs que reconnaît le groupe [19] : les « grands » peuvent moins que quiconque se permettre de prendre des libertés avec les normes officielles et ils doivent payer leur surcroît de valeur d'un surcroît de conformité aux valeurs du groupe. Aussi longtemps que n'est pas constitué le système des mécanismes qui assurent de leur propre mouvement la reproduction de l'ordre établi, il ne suffit pas aux dominants de *laisser faire le système* qu'ils dominent pour exercer durablement la domination ; il leur faut travailler quotidiennement et personnellement à produire et à reproduire les conditions toujours incertaines de la domination. Ne pouvant se contenter de s'approprier les profits d'une machine sociale encore incapable de trouver en elle-même le pouvoir de se perpétuer, ils sont condamnés aux *formes élémentaires de la domination*, c'est-à-dire à la domination directe d'une personne sur une personne dont la limite est l'appropriation personnelle, c'est-à-dire l'esclavage ; ils ne peuvent s'approprier le travail, les services, les biens, les hommages, le respect des autres sans se les « gagner » personnellement, sans se les « attacher », bref sans créer un lien personnel, de personne à personne. Opération fondamentale de l'alchimie sociale, dont le paradigme est l'échange de dons, la transformation d'une espèce quelconque de capital en capital symbolique, possession légitime fondée dans la nature de son possesseur, suppose toujours une forme de travail, une dépense visible (sans être nécessairement ostentatoire) de temps, d'argent et d'énergie, une *redistribution* qui est nécessaire pour assurer la reconnaissance de la distribution, sous la forme de la reconnaissance accordée par celui qui reçoit à celui qui, mieux placé dans la distribution, est en mesure de donner,

19. Les marabouts sont dans une situation différente, du fait qu'ils disposent d'une délégation institutionnelle en tant que membres d'un corps respecté de « fonctionnaires du culte » et qu'ils se maintiennent dans un statut séparé — en particulier par une endogamie assez rigoureuse et par tout un ensemble de traditions propres, comme la réclusion de leurs femmes. Il reste que ceux dont on dit que, « pareils au torrent, ils grossissent par temps d'orage », ne peuvent, comme le suggère le dicton, tirer profit de leur fonction quasi institutionnalisée de *médiateurs* que s'ils trouvent dans leur connaissance des traditions et des personnes le moyen d'exercer une autorité symbolique qui n'existe que par la délégation directe du groupe : les marabouts ne sont le plus souvent que l'alibi objectif, la « porte » comme on dit, qui permet aux groupes en conflit de s'accorder sans perdre la face.

reconnaissance de dette qui est aussi reconnaissance de valeur.

On voit que, défiant les usages simplistes de la distinction entre l'infrastructure et la superstructure [20], les mécanismes sociaux qui assurent la production des habitus conformes font partie intégrante, ici comme ailleurs, des conditions de reproduction de l'ordre social et de l'appareil de production lui-même, qui ne pourrait fonctionner sans les dispositions que le groupe inculque et renforce continûment et qui rendent *impensables* des pratiques que l'économie désenchantée de « l'intérêt tout nu » fera apparaître comme légitimes ou même comme allant de soi. Mais le poids particulièrement grand qui revient aux habitus et à leurs stratégies dans l'instauration et la perpétuation de relations durables de domination est encore un effet de la *structure du champ* : faute d'offrir les conditions institutionnelles de l'accumulation de capital économique ou de capital culturel (qu'il décourage même expressément par une *censure* imposant le recours à des formes euphémisées de pouvoir et de violence), cet ordre économique fait que les stratégies orientées vers l'accumulation de capital symbolique qui s'observent dans toutes les formations sociales sont en ce cas les plus *rationnelles*, puisque les plus efficaces dans les limites des contraintes inhérentes à l'univers. C'est dans le degré d'objectivation du capital que réside le fondement de toutes les différences pertinentes entre les modes de domination : les univers sociaux où les relations de domination se font, se défont et se refont dans et par l'interaction entre les personnes s'opposent aux formations sociales où, médiatisées par des mécanismes objectifs et institutionnalisés tels que le « marché autoréglé » (*self-regulating market*) au sens de Karl Polanyi, le système d'enseignement ou l'appareil juridique, elles ont l'opacité et la permanence des choses et échappent aux prises de la conscience et du pouvoir individuels.

20. La pensée en termes d' « instances » doit son succès social presque inévitable au fait que, comme le montrerait l'analyse la plus élémentaire des usages, elle permet de mobiliser à des fins classificatoires et apparemment explicatives toute la symbolique rassurante de l'*architecture, structure* bien sûr, donc *infrastructure* et *superstructure*, mais aussi *fond, fondation, fondement, base,* sans oublier les inimitables *paliers* (en profondeur) de Gurvitch.

> L'opposition entre des univers de relations sociales qui, n'ayant pas en eux-mêmes le principe de leur reproduction, ne peuvent subsister qu'au prix d'une véritable création continuée et un monde social qui, emporté par sa propre *vis insita,* dispense les agents de ce travail incessant et indéfini d'instauration ou de restauration, trouve son expression directe dans l'histoire ou la préhistoire de la pensée sociale. « Pour Hobbes », écrit Durkheim, « c'est un acte de volonté qui donne naissance à l'ordre social et c'est un acte de volonté perpétuellement renouvelé qui en est le support [21] ». Et tout permet de supposer que la rupture avec cette vision artificialiste qui est la condition de l'appréhension scientifique ne pouvait être opérée avant que ne soient constitués, dans la réalité, les mécanismes objectifs tels que le *self-regulating market* qui, comme le remarque Polanyi, était bien fait pour imposer la croyance dans le déterminisme [22].

L'objectivation dans des institutions garantit la permanence et la cumulativité des acquis, tant matériels que symboliques, qui peuvent subsister sans que les agents aient à les recréer continûment et intégralement par une action expresse ; mais, du fait que les profits assurés par ces institutions sont l'objet d'une appropriation différentielle, elle tend aussi à assurer, inséparablement, la reproduction de la structure de la distribution du capital qui, sous ses différentes espèces, est la

21. E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie,* Paris, Rivière et Cie, 1953, p. 195-197. La correspondance est parfaite avec la théorie cartésienne de la création continuée. Et lorsque Leibniz, critiquant ce Dieu qui est condamné à mouvoir le monde « comme le charpentier meut sa hache ou comme le meunier dirige sa meule en détournant les eaux ou en les dirigeant vers la roue » (G. W. Leibniz, *De Ipsa Natura, Opuscula philosophica selecta,* Paris, Boivin, 1939, p. 92), oppose au monde cartésien, incapable de subsister sans une assistance de tous les instants, un monde physique doté d'une *vis propria,* il annonce la critique de toutes les formes du refus de reconnaître au monde social une « nature », c'est-à-dire une nécessité immanente, qui ne trouvera son expression que beaucoup plus tard (c'est-à-dire très précisément dans l'introduction aux *Principes de la philosophie du droit* de Hegel).

22. L'existence de mécanismes capables d'assurer la reproduction de l'ordre politique en dehors de toute intervention expresse incline à son tour à accepter une définition restreinte de la politique et des pratiques orientées vers l'acquisition ou la conservation du pouvoir qui exclut tacitement la compétition pour la maîtrise des mécanismes de reproduction. C'est ainsi que, lorsqu'elle se donne pour objet principal — comme aujourd'hui ce que l'on appelle la « science politique » — la sphère de la politique légitime, la science sociale reprend à son compte l'objet préconstruit que lui impose la réalité.

condition de cette appropriation et, du même coup, la reproduction de la structure des rapports de domination et de dépendance.

Paradoxalement, c'est l'existence de champs relativement autonomes, fonctionnant selon des mécanismes rigoureux et capables d'imposer aux agents leur nécessité, qui fait que les détenteurs des moyens de maîtriser ces mécanismes et de s'approprier les profits matériels ou symboliques produits par leur fonctionnement peuvent *faire l'économie* des stratégies orientées expressément et directement vers la domination des personnes. Il s'agit bien d'une économie, parce que les stratégies visant à instaurer ou à maintenir des relations durables de dépendance de personne à personne sont, on l'a vu, extrêmement coûteuses, ce qui fait que le moyen mange la fin et que les actions nécessaires pour assurer la durée du pouvoir contribuent à sa fragilité. Il faut dépenser de la force pour produire du droit et il arrive qu'une grande part de la force y passe [23].

Le point d'honneur est du politique à l'état pur. Il porte à accumuler des richesses matérielles qui n'ont pas leur justification « en elles-mêmes », c'est-à-dire dans leur fonction « économique » ou « technique », et qui, à la limite, peuvent être totalement inutiles, comme les objets échangés dans nombre d'économies archaïques, mais qui valent comme *instruments de démonstration du pouvoir par la monstration* — ce que Pascal appelle « la montre » —, comme capital symbolique propre à contribuer à sa propre reproduction, c'est-à-dire à la reproduction et à la légitimation des hiérarchies en vigueur. L'accumulation de richesses matérielles n'est, dans un tel contexte, qu'un moyen parmi d'autres d'accumuler du pouvoir symbolique comme *pouvoir de faire reconnaître le pouvoir* : la dépense que l'on peut appeler démonstrative, par opposition à « productive » (ce qui la fait dire « gratuite » ou « symbolique ») représente, au même titre que toute autre dépense *visible* des signes de richesse reconnus dans la formation sociale considérée, une sorte

23. On a maintes fois indiqué que la logique qui fait de la redistribution des biens la condition de la perpétuation du pouvoir tend à freiner ou à empêcher l'accumulation primitive du capital économique et l'apparition de la division en classes (cf. par exemple E. Wolf, *Sons of the Shaking Earth*, Chicago, Chicago U. P., 1959, p. 216).

d'auto-affirmation légitimatrice par laquelle le pouvoir se fait connaître et reconnaître. En s'affirmant de manière visible, publique, et en se faisant accepter comme doté du droit à la visibilité, par opposition à tous les pouvoirs occultes, cachés, secrets, officieux, honteux, inavouables (comme ceux de la magie maléfique), et par conséquent *censurés*, le pouvoir s'arroge cette forme élémentaire d'institutionnalisation qu'est l'officialisation. Mais seule la pleine institutionnalisation peut permettre, sinon de faire complètement l'économie de la « montre », du moins de ne pas en dépendre complètement pour obtenir la croyance et l'obéissance des autres et pour mobiliser leur force de travail ou leur force de combat : et tout permet de supposer que, comme dans le cas de la féodalité selon Georges Duby, l'accumulation de capital « économique » devient possible lorsque apparaît la possibilité d'assurer la reproduction du capital symbolique de façon durable et au moindre coût, et de poursuivre la guerre proprement politique pour le rang, la distinction, la prééminence, par d'autres moyens, plus « économiques ». Aux relations entre des agents indissociables des fonctions qu'ils remplissent et qu'ils ne peuvent perpétuer qu'en payant sans cesse de leur personne, l'institutionnalisation substitue les relations strictement établies et juridiquement garanties entre des positions reconnues, définies par leur *rang* dans un espace relativement autonome de positions et existant de leur existence propre, distincte et indépendante de leurs occupants actuels et potentiels, eux-mêmes définis par des *titres* qui, comme les titres de noblesse, les titres de propriété ou les titres scolaires, les *autorisent* à occuper ces positions [24]. Par opposition à l'autorité personnelle, qui ne peut être ni déléguée ni transmise héréditairement, le titre,

24. Une histoire sociale de la notion de titre, dont le titre nobiliaire ou scolaire sont des cas particuliers, devrait montrer les conditions sociales et les effets du passage de l'autorité personnelle (par exemple, la *gratia*, considération, influence, des Romains), au *titre* ou si l'on veut de l'honneur au *jus honorum* : c'est ainsi qu'à Rome l'usage des titres (par exemple, *eques romanus*) définissant une *dignitas*, comme position officiellement reconnue dans l'Etat (par opposition à une simple qualité personnelle), s'est trouvé progressivement soumis — de même que l'usage des *insignia* — aux contrôles minutieux de l'usage ou du droit (cf. Cl. Nicolet, *L'ordre équestre à l'époque républicaine*, I, « Définitions juridiques et structures sociales », Paris, 1966, p. 236-241).

en tant que *mesure de rang ou d'ordre*, c'est-à-dire en tant qu'instrument formel d'évaluation de la position des agents dans une *distribution*, permet d'établir des relations d'équivalence (ou de commensurabilité) à peu près parfaite entre des agents définis comme prétendants à l'appropriation d'une classe particulière de biens, propriétés immobilières, dignités, charges, privilèges, et ces biens, eux-mêmes classés, réglant ainsi, de manière durable, les rapports entre ces agents du point de vue de leur ordre légitime d'accès à ces biens et aux groupes définis par la propriété exclusive de ces biens. Ainsi, par exemple, en donnant la même valeur à tous les détenteurs du même titre et en les rendant par là substituables, le système d'enseignement réduit au maximum les obstacles à la circulation du capital culturel qui résultent du fait qu'il est incorporé à un individu singulier (sans anéantir pour autant les profits associés à l'idéologie charismatique de la personne irremplaçable [25]) ; il permet de rapporter l'ensemble des détenteurs de titres (et aussi, négativement, l'ensemble de ceux qui en sont dépourvus) à un même étalon, instaurant ainsi un *marché unifié* de toutes les capacités culturelles et garantissant la convertibilité en monnaie du capital culturel acquis au prix d'une dépense déterminée de temps et de travail. Le titre scolaire, comme la monnaie, a une valeur conventionnelle, formelle, juridiquement garantie, donc affranchie des limitations locales (à la différence du capital culturel non scolairement certifié) et des fluctuations temporelles : le capital culturel qu'il garantit en quelque sorte une fois pour toutes n'a pas besoin d'être continûment prouvé. L'objectivation qu'opèrent le titre et, plus généralement, toutes les formes de « pouvoirs » (*credentials*), au sens de « preuve écrite de qualification qui confère crédit ou autorité », est inséparable de celle que garantit le droit en définissant des *positions permanentes* indépendantes des individus biologiques qu'elles réclament et susceptibles d'être occupées par les agents biologiquement différents mais interchangeables sous le rapport des titres qu'ils doivent détenir.

25. Mesure de rang, qui indique la position d'un agent dans la structure de la distribution du capital culturel, le titre scolaire est socialement perçu comme garantissant la possession d'une quantité déterminée de capital culturel.

Dès lors, les relations de pouvoir et de dépendance ne s'établissent plus directement entre des personnes ; elles s'instaurent, dans l'objectivité même, entre des institutions, c'est-à-dire entre des titres socialement garantis et des postes socialement définis et, à travers eux, entre les mécanismes sociaux qui produisent et garantissent la valeur sociale des titres et des postes et la distribution de ces attributs sociaux entre les individus biologiques.

Le droit ne fait que consacrer symboliquement, par un *enregistrement* qui éternise et universalise, l'état du rapport de forces entre les groupes et les classes que produit et garantit pratiquement le fonctionnement de ces mécanismes. Par exemple, il enregistre et légitime la distinction entre la fonction et la personne, entre le pouvoir et son détenteur, en même temps que la relation qui s'établit à un moment donné du temps entre les titres et les postes (en fonction du *bargaining power* des vendeurs et des acheteurs de force de travail qualifiée, c'est-à-dire scolairement garantie) et qui se matérialise dans une distribution déterminée des profits matériels et symboliques attribués aux détenteurs (ou non-détenteurs) de titres. Ainsi, il apporte la contribution de sa force propre, c'est-à-dire proprement symbolique, à l'action de l'ensemble des mécanismes qui permettent de faire l'économie de la réaffirmation continue des rapports de force par l'usage déclaré de la force.

L'effet de légitimation de l'ordre établi n'incombe pas seulement, on le voit, aux mécanismes traditionnellement considérés comme appartenant à l'ordre de l'idéologie, comme le droit. Le système de production de biens culturels ou le système de production des producteurs remplissent, par surcroît, c'est-à-dire par la logique même de leur fonctionnement, des fonctions idéologiques du fait que les mécanismes par lesquels ils contribuent à la reproduction de l'ordre social et à la permanence des relations de domination demeurent cachés. Comme on l'a montré ailleurs, ce n'est pas tant au travers des idéologies qu'il produit ou qu'il inculque que le système d'enseignement contribue à fournir à la classe dominante une « théodicée de son propre privilège » mais plutôt au travers de la justification pratique de l'ordre établi qu'il procure en dissimulant sous la relation patente, qu'il garantit, entre les titres et les postes, la relation qu'il *enre-*

gistre subrepticement, sous apparence d'égalité formelle, entre les titres obtenus et le capital culturel hérité, c'est-à-dire au travers de la légitimation qu'il apporte ainsi à la transmission de cette forme d'héritage. Les effets idéologiques les plus sûrs sont ceux qui, pour s'exercer, n'ont pas besoin de mots, mais du laisser-faire et du silence complice [26].

S'il est vrai que la violence symbolique est la forme douce et larvée que prend la violence lorsque la violence ouverte est impossible, on comprend que les formes symboliques de la domination aient progressivement dépéri à mesure que se constituaient les mécanismes objectifs qui, en rendant inutile le travail d'euphémisation, tendaient à produire les dispositions « désenchantées » qu'exigeait leur développement [27]. On comprend aussi que le développement des forces de subversion et de critique que les formes les plus brutales de l'exploitation « économique » ont suscitées et la mise au jour des effets idéologiques et pratiques des mécanismes assurant la reproduction des rapports de domination déterminent un *retour* à des modes d'accumulation fondés sur la conversion du capital économique en capital symbolique, comme toutes les formes de redistribution légitimatrice, publique (politique « sociale ») ou privée (financement de fondations « désintéressées », donation à des hôpitaux, à des institutions scolaires et culturelles, etc.) par lesquelles les

26. C'est dire, en passant, que toute analyse des idéologies au sens restreint de discours de légitimation, qui ne comporte pas une analyse des mécanismes institutionnels correspondants, s'expose à n'être qu'une contribution supplémentaire à l'efficacité de ces idéologies : c'est le cas de toutes les analyses internes (sémiologiques) des idéologies politiques, scolaires, religieuses ou artistiques qui oublient que la fonction politique de ces idéologies peut, en certains cas, se réduire à l'effet de déplacement et de détournement, de dissimulation et de légitimation, qu'elles produisent en reproduisant, par défaut, par omission, dans leurs silences volontairement ou involontairement complices, les effets des mécanismes objectifs. C'est le cas, par exemple, de l'idéologie charismatique (ou méritocratique), forme particulière du don du « don », qui explique par l'inégalité des dons naturels les chances différentielles d'accès aux titres, renforçant ainsi l'effet des mécanismes qui dissimulent la relation entre les titres obtenus et le capital culturel hérité.

27. Dans la lutte idéologique entre les groupes (classes d'âge ou classes sexuelles, par exemple) ou les classes sociales pour la définition de la réalité, à la violence symbolique, comme violence méconnue et reconnue, donc légitime, s'oppose la prise de conscience de l'arbitraire qui dépossède les dominants d'une part de leur force symbolique en abolissant la méconnaissance.

dominants s'assurent un capital de « crédit » qui semble ne rien devoir à la logique de l'exploitation [28] ou encore la thésaurisation de biens de luxe attestant le goût et la distinction de leur possesseur. La dénégation de l'économie et de l'intérêt économique qui, dans les sociétés précapitalistes, s'exerçait d'abord sur le terrain même des transactions « économiques », d'où il a fallu l'exclure pour constituer comme telle « l'économie », trouve ainsi son refuge de prédilection dans le domaine de l'art et de la « culture », lieu de la pure consommation, d'argent bien sûr mais aussi de temps, îlot de sacré qui s'oppose de manière ostentatoire à l'univers profane et quotidien de la production, asile de la gratuité et du désintéressement qui propose, comme en d'autres temps la théologie, une anthropologie imaginaire obtenue par la dénégation de toutes les négations qu'opère réellement « l'économie ».

28. Ce n'est pas le sociologue mais un groupe d'industriels américains qui, pour rendre compte de l'effet des « relations publiques », ont forgé la « théorie du compte bancaire », qui « exige que l'on fasse des dépôts *réguliers et fréquents* à la Banque de l'opinion publique *(Bank of Public Good - Will)* de manière à pouvoir tirer des chèques sur ce compte quand c'est nécessaire » (cité par Dayton Mac Kean, *Party and Pressure Politics*, New York, Houghton Mifflin Company, 1944). On pourra consulter aussi Richard W. Gable, « N. A. M. : Influential lobby or kiss of death ? », *The Journal of Politics*, vol. 15, n° 2, May 1953, p. 262 (sur les différents modes d'action de la N. A. M., action sur le grand public, action sur les éducateurs, les ecclésiastiques, les leaders de clubs féminins, les leaders agricoles, etc.) et H. A. Turner, « How pressure groups operate », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 319, septembre 1958, p. 63-72 (sur la manière dont l'organisation s'élève elle-même dans l'estime du public et conditionne les attitudes de façon à créer un état de l'opinion publique tel que le public accueille favorablement les programmes désirés par le groupe).

chapitre 9
l'objectivité du subjectif

L'ordre établi, et la distribution du capital qui en est le fondement, contribuent à leur propre perpétuation par leur existence même, c'est-à-dire par l'effet symbolique qu'ils exercent dès qu'ils s'affirment publiquement et officiellement et qu'ils sont par là même (mé)connus et reconnus. En conséquence, la science sociale ne peut « traiter les faits sociaux comme des choses », selon le précepte durkheimien, sans laisser échapper tout ce qu'ils doivent au fait qu'ils sont des objets de connaissance (s'agirait-il d'une méconnaissance) dans l'objectivité même de l'existence sociale. Et elle doit réintroduire dans sa définition complète de l'objet les représentations premières de l'objet, qu'elle a dû détruire d'abord pour conquérir la définition « objective ». Parce que les individus ou les groupes sont objectivement définis non seulement par ce qu'ils sont, mais aussi par ce qu'ils sont réputés être, par un *être perçu* qui, même s'il dépend étroitement de leur être, ne lui est jamais totalement réductible, elle doit prendre en compte les deux espèces de propriétés qui leur sont objectivement attachées : d'un côté des propriétés matérielles qui, à commencer par le corps, se laissent dénombrer et mesurer comme n'importe quelle chose du monde physique, et de l'autre des propriétés symboliques qui ne sont rien d'autre que les propriétés matérielles lorsqu'elles sont perçues et appréciées dans leurs relations mutuelles, c'est-à-dire comme des propriétés distinctives [1].

1. Il va de soi que cette distinction indispensable a quelque chose de fictif : en effet, la science ne peut connaître la réalité qu'en mettant en œuvre des instruments logiques de classement et en effectuant sur un mode conscient et contrôlé l'équivalent des opérations de classement de la pratique ordinaire. Sans doute ceux qui font de la critique des représentations individuelles la condition de l'accès à une réalité « objective » tout à fait inaccessible à l'expérience commune (« Nous croyons féconde », dit Durkheim, « cette idée que la vie sociale doit s'expliquer non par la conception de ceux qui y participent, mais par des causes profondes qui échappent à la conscience ») peuvent-ils admettre, comme Durkheim lui-

Pareille réalité *intrinsèquement double* exige le dépassement de l'alternative dans laquelle se laisse enfermer la science sociale, celle de la physique sociale et de la phénoménologie sociale. La *physique sociale* qui s'accomplit souvent dans un économisme objectiviste s'attache à saisir une « réalité objective » tout à fait inaccessible à l'expérience commune par l'analyse des relations statistiques entre des distributions de propriétés matérielles, expressions quantifiées de la répartition du capital (sous ses différentes espèces) entre les individus en concurrence pour son appropriation. Quant à la *phénoménologie sociale* qui enregistre et déchiffre les significations que les agents produisent comme telles par une perception différentielle *de ces mêmes propriétés*, ainsi constituées en signes distinctifs, elle peut trouver son accomplissement et sa limite dans une sorte de *marginalisme social* : « l'ordre social » se trouve ainsi réduit à un classement collectif obtenu par l'addition des jugements classants et classés par lesquels les agents classent et se classent ou, si l'on préfère, par l'agrégation des représentations (mentales) que les uns se font des représentations (théâtrales) que leur donnent les autres et des représentations (mentales) que ceux-ci se font d'eux.

> L'opposition entre une mécanique des rapports de force et une phénoménologie ou une cybernétique des rapports de sens n'est jamais aussi visible et visiblement stérile que dans la théorie des classes sociales. D'un côté, les définitions strictement objectivistes qui, comme le versant économiste de la théorie marxiste, cherchent le principe de la détermination des classes dans des propriétés ne devant rien à la perception ou à l'action des agents (sans parler de celles qui identifient les classes à des populations dénombrables et séparées par

même, qu'on ne peut connaître cette « réalité » qu'en mettant en œuvre des instruments logiques. Il reste qu'on ne saurait nier l'affinité particulière qui unit le physicalisme et l'inclination positiviste à voir les classements soit comme des découpages arbitraires et « opératoires » (à la façon des classes d'âge ou des tranches de revenus), soit comme le simple enregistrement de coupures « objectives » saisies sous la forme de discontinuités des distributions ou d'inflexions des courbes.

> des frontières inscrites dans le réel [2]) ; de l'autre, les définitions subjectivistes ou nominalistes, qu'il s'agisse de la théorie wébérienne du « groupe de statut » qui privilégie les propriétés symboliques constitutives du style de vie ou des analyses empiriques visant à établir si et comment les classes existent dans la représentation des agents ou encore de toutes les formes de marginalisme social qui, faisant des actes d'autorité et de soumission le principe des structures de domination et de dépendance, conçoivent le monde social, à la façon des philosophies idéalistes, « comme représentation et volonté », proches en cela du *spontanéisme politique* qui identifie la classe sociale (et en particulier le prolétariat) à une sorte de surgissement pur [3].

La vision objectiviste ne peut conquérir la vérité « objective » des rapports entre les classes comme rapports de force qu'à condition de détruire tout ce qui est de nature à conférer à la domination les apparences de la légitimité ; mais elle manque à l'objectivité en omettant d'inscrire dans la théorie des classes sociales la vérité première contre laquelle elle s'est construite et en particulier le voile de rapports symboliques sans lesquels les rapports de classe ne pourraient, en plus d'un cas, se réaliser dans leur vérité « objective » de rapports d'exploitation. Autrement dit, elle oublie que la

2. Si on laisse de côté les interrogations existentielles qui hantent les adolescences bourgeoises (Suis-je un petit ou un grand bourgeois ? Où finit la petite bourgeoisie et où commence la grande ?) et les interrogations stratégiques de ceux qui entendent compter (ou escompter) les amis et les adversaires, « se compter » ou « cataloguer » (bonne traduction, après tout, de *kathègoresthai*), la question des limites « réelles » entre les groupes est presque toujours, dans la pratique sociale, une question de politique administrative : l'administration sait (mieux que les sociologues) que l'appartenance à des classes, s'agirait-il des catégories statistiques les plus formelles, comme les classes d'âge, est assortie d'« avantages » ou d'obligations, tels que le droit à la retraite, ou l'obligation du service militaire ; et qu'en conséquence les frontières entre les groupes ainsi délimités sont des enjeux de luttes (lutte par exemple pour la retraite à soixante ans ou pour l'assimilation de telle catégorie d'auxiliaires à la classe des titulaires) et que les classifications établissant ces frontières représentent des instruments de pouvoir.

3. Il faut faire une place à part à tous ceux qui, se situant pour les besoins de la cause au point de vue de la physique sociale, s'appuient sur la continuité objective de la plupart des distributions pour refuser aux classes sociales toute autre réalité que celle de concepts heuristiques ou de catégories statistiques arbitrairement imposées par le chercheur, seul responsable selon eux de la discontinuité introduite dans une réalité continue.

méconnaissance de la vérité des rapports de classe fait partie intégrante de la vérité de ces rapports. Lorsque, étant appréhendées en fonction d'un système de schèmes de perception et d'appréciation objectivement accordé aux structures objectives, elles sont reconnues comme légitimes, les différences arbitraires qu'enregistrent les distributions statistiques de propriétés deviennent des signes de distinction (naturelle) qui fonctionnent comme un capital symbolique capable d'assurer une *rente de distinction* d'autant plus grande qu'elles sont plus rares (ou, à l'inverse, moins accessibles, « communes », divulguées, « vulgaires »). En effet, ce qui fait la valeur des propriétés capables de fonctionner comme capital symbolique, ce n'est pas, bien que tout incline à croire le contraire, telle ou telle caractéristique intrinsèque des pratiques ou des biens considérés mais leur *valeur marginale* qui, étant fonction de leur nombre, tend nécessairement à diminuer avec leur multiplication et leur divulgation [4]. Produit d'une lutte dans laquelle chaque agent est à la fois un concurrent sans merci et un juge suprême (donc, dans les termes de la vieille alternative, à la fois *lupus* et *deus*), le capital symbolique ou les titres qui le garantissent ne peut être défendu, surtout en cas d'inflation, que par une lutte permanente pour s'égaler et s'identifier (réellement, avec le mariage par exemple et toutes les formes d'alliance publique et d'agrégation officielle, ou symboliquement) au groupe immédiatement supérieur et se distinguer du groupe immédiatement inférieur.

> Le monde des salons et du snobisme tel que le décrit Proust offre une belle illustration de ces luttes par lesquelles les individus ou les groupes s'efforcent de modifier à leur avantage l'ordre global des préférences, résultante de l'ensemble des jugements qui se confrontent et se cumulent continûment sur le marché des valeurs symboliques. Le prestige d'un salon (ou d'un club) dépend de la rigueur de ses exclusives (on ne peut admettre une personne peu considérée sans perdre en considération) et de la « qualité » des personnes reçues, qui se mesure elle-même à la « qualité » des salons qui les reçoivent : les hausses et les baisses de la

4. Sur les luttes autour des titres nobiliaires ou scolaires, voir P. Bourdieu, *La distinction, op. cit.*, p. 180-185.

> bourse des valeurs mondaines, qu'enregistrent les Echos mondains, se mesurent à ces deux critères, c'est-à-dire à un ensemble de nuances infimes, qui demandent un œil averti. Dans un univers où tout est classé, donc classant, les endroits par exemple où il faut être vu, restaurants chics, concours hippique, conférences, expositions, les monuments et les spectacles qu'il faut avoir vus, Venise, Florence, Bayreuth, les Ballets russes, les endroits réservés enfin, où il faut être admis, salons et clubs chics, seule une maîtrise parfaite des classements (que les arbitres des élégances s'empressent de « déclasser » en les « démodant » dès qu'ils deviennent trop communs) permet d'obtenir le meilleur rendement des investissements mondains et d'éviter au moins d'être identifié à des groupes peu cotés [5].

Les luttes qui se déroulent au sein même d'espaces si homogènes, au moins pour un observateur étranger, qu'elles semblent créer la différence *ex nihilo* apportent un démenti absolu à la philosophie conservatrice de l'histoire qui, identifiant l'ordre à la différence, génératrice d'énergie (c'est-à-dire selon le credo libéral, d'énergie créatrice, d'esprit d'entreprise, etc.), dénonce et déplore tout ce qui menace la distinction comme *entropie*, rechute dans l'homogène, l'indifférencié, l'indifférent. Cette vision « thermodynamique » du monde, qui inspire la hantise du « nivellement », de la distribution aléatoire, de l'anéantissement dans la « moyenne », dans la « masse », coexiste avec le rêve de la bourgeoisie sans prolétariat, incarné aujourd'hui dans la théorie de l' « embourgeoisement de la classe ouvrière » ou de l'expansion des classes moyennes jusqu'aux limites de l'univers social, qui se nourrit de l'idée que, quand la différence diminue, l'énergie sociale, c'est-à-dire, cette fois, la lutte des classes,

5. On pourrait prendre aussi bien pour exemple n'importe lequel des sous-univers du champ de production culturelle, comme l'univers de la peinture, où la valeur de chaque artiste se définit dans un semblable jeu de jugements indéfiniment réfléchis : la connaissance parfaite du « jeu » (qui n'a de « règles » que pour ceux qui en sont exclus, et par là même), conduites qu'il faut adopter avec les critiques, les marchands, les autres peintres, propos qu'il faut tenir avec les mêmes, personnes qu'il faut fréquenter ou éviter, lieux (d'exposition, en particulier) où il faut être ou qu'il faut fuir, groupes de plus en plus étroits qu'il faut successivement traverser, fait ici aussi partie des conditions les plus absolues de l'accumulation de la *valeur fiduciaire* qui constitue la notoriété.

diminue. En fait, contre l'évidence physicaliste qui veut que, en cas de distribution continue, la différence soit d'autant plus petite que la proximité dans la distribution est plus grande, les différences perçues ne sont pas les différences objectives et le *voisinage social*, lieu de la *dernière différence*, a toutes les chances d'être aussi le point de plus grande tension.

La distance objective minimale dans l'espace social peut coïncider avec la distance subjective maximale : cela, entre autres raisons, parce que le plus « voisin » est ce qui menace le plus l'identité sociale, c'est-à-dire la différence (et aussi parce que l'ajustement des espérances aux chances tend à circonscrire au voisinage immédiat les prétentions subjectives). Le propre de la logique du symbolique est de transformer en différences absolues, du tout au rien, les différences infinitésimales : c'est par exemple l'effet de *frontière juridique* ou de *numerus clausus* (spécialement visible dans le concours) qui *institue entre deux indiscernables* (l'héritier légitime et le bâtard, l'aîné et le cadet, le dernier reçu et le premier collé, etc.) une distinction absolue et durable, à la place d'une continuité associée à des coupures différentes sous différents rapports. La lutte pour la différence spécifique, la dernière différence, masque les propriétés génériques, le genre commun, les solidarités « objectives », la classe qui n'existent que pour le regard extérieur de l'observateur étranger et que le travail de « politisation » veut faire surgir à la conscience des agents en surmontant les effets des luttes de concurrence : en effet, outre qu'elles visent non à abolir le classement ou à en transformer les principes mais à modifier la position dans le classement, et qu'elles impliquent de ce fait une reconnaissance tacite du classement, les luttes de concurrence, qui divisent les proches, les voisins, les semblables, sont l'antithèse la plus parfaite et la négation la plus efficace de la lutte contre une autre classe, dans laquelle se constitue la classe.

Si la lutte symbolique tend à se circonscrire au voisinage immédiat et si elle ne peut jamais opérer que des révolutions partielles, c'est aussi qu'elle trouve sa limite, comme on l'a vu, dans l'institutionnalisation des indices de consécration et des brevets de charisme tels que les titres de noblesse ou les titres scolaires, marques de respect objectivées appelant

les marques de respect, appareil et apparat qui ont pour effet non seulement de manifester la position sociale mais aussi la reconnaissance collective qu'on lui accorde par le seul fait de l'autoriser à faire pareille montre de son importance. Cette reconnaissance officielle implique le droit et le devoir (« noblesse oblige ») d'exhiber officiellement et publiquement la distinction dans des signes distinctifs, officiellement codifiés et garantis (comme les décorations), de tenir le rang assigné en adoptant les pratiques et les attributs symboliques qui lui sont associés. Les « groupes de statut » ne font que donner aux stratégies de distinction une forme institutionnelle, voire codifiée, en contrôlant strictement les deux opérations fondamentales de la logique sociale, *l'union et la séparation*, par où peut advenir l'accroissement ou la diminution de la rareté, donc de la valeur symbolique du groupe ; et cela aussi bien sur le terrain proprement symbolique, en réglant l'usage des attributs symboliques propres à rendre visibles les différences et à manifester les rangs, c'est-à-dire les signes distinctifs de la richesse symbolique, comme le vêtement ou l'habitation, ou les emblèmes de la reconnaissance sociale, comme tous les attributs de l'autorité légitime, que dans les échanges réels, pouvant impliquer une forme d'identification ou, à tout le moins, de reconnaissance mutuelle, mariage, échange de dons ou de repas ou simple commerce. Les stratégies institutionnalisées de distinction par lesquelles les « groupes de statut » visent à rendre permanentes et quasi naturelles, donc légitimes, les différences de fait, en redoublant symboliquement l'effet de distinction qui est associé au fait d'occuper une position rare dans la structure sociale, sont la conscience de soi de classe dominante.

Il n'est pas d'univers social où chaque agent ne doive compter, à chaque moment, avec la valeur fiduciaire qui lui est accordée et qui définit ce qu'il peut se permettre, c'est-à-dire, entre autres choses, les biens, eux-mêmes hiérarchisés, qu'il peut s'approprier ou les stratégies qu'il peut adopter et qui, pour avoir des chances d'être reconnues, donc efficaces symboliquement, doivent se situer à la juste hauteur, ni trop haut ni trop bas. Mais le degré auquel les différences sont objectivées dans des barrières statutaires et sanctionnées par des frontières juridiques imposant une limite réelle aux aspirations au lieu de se marquer par de simples limites

statistiques est au principe de différences très importantes dans les pratiques symboliques : tout semble indiquer que la place faite aux stratégies symboliques ne peut qu'aller croissant, comme les chances d'efficacité qui leur sont objectivement imparties, lorsqu'on va des sociétés où les limites entre les groupes prennent la forme de frontières juridiques et où les manifestations de la différence sont régies par de véritables lois somptuaires, à des univers sociaux où — comme dans les classes moyennes américaines, que décrit l'interactionnisme — l'indétermination objective de la valeur fiduciaire autorise et favorise la prétention (c'est-à-dire le décalage entre la valeur que le sujet se reconnaît et celle qui lui est officiellement ou tacitement reconnue) et les stratégies de bluff par lesquelles elle vise à se réaliser [6].

En fait, l'institutionnalisation de la distinction, c'est-à-dire son inscription dans la réalité dure et durable des choses ou des institutions, va de pair avec son *incorporation*, qui est la voie la plus sûre vers la naturalisation : lorsqu'elles sont admises et acquises comme allant de soi, dès la prime enfance, les dispositions distinctives ont toutes les apparences d'une nature naturellement distinguée, différence qui enferme sa propre légitimation. La rente de distinction se trouve ainsi redoublée par le fait que l'idée de distinction suprême (donc le profit maximum) se trouve associée à la facilité et au naturel dans la production des conduites distinguées, c'est-à-dire au coût de production minimum. Ainsi, avec la distinction que l'on dit naturelle bien que, le mot le dit, elle n'existe que dans et par la relation distinctive avec des dispositions plus « communes », c'est-à-dire statistiquement plus fréquentes, la théâtralisation légitimatrice dont s'accompagne toujours l'exercice du pouvoir s'étend à toutes les pratiques et en particulier aux consommations, qui n'ont pas besoin d'être inspirées par la recherche de la distinction pour être

6. La vision du monde social que propose l'interactionnisme correspond à un univers social à très faible degré d'institutionnalisation du capital symbolique, celui des classes moyennes urbaines, avec leurs hiérarchies multiples, brouillées (c'est le cas des titres scolaires « moyens ») et changeantes, dont l'incertitude objective est redoublée, pour la conscience commune, par le faible degré d'interconnaissance et l'absence corrélative de la connaissance minimale des caractéristiques économiques et sociales les plus « objectives ».

distinctives. L'art de vivre même des détenteurs du pouvoir contribue au pouvoir qui le rend possible du fait que ses véritables conditions de possibilité demeurent ignorées et qu'il peut être perçu non seulement comme la manifestation légitime du pouvoir mais comme le fondement de sa légitimité. Les « groupes de statut » fondés sur un « style de vie » et une « stylisation de la vie », ne sont pas, comme le croyait Max Weber, une espèce de groupe différente des classes, mais des classes dominantes *déniées* ou, si l'on veut, sublimées et, par là, légitimées.

S'il faut manifester, contre l'objectivisme mécaniste, que les formes symboliques ont une logique et une efficacité propres qui leur confèrent une autonomie relative par rapport aux conditions objectives appréhendées dans les distributions, il faut aussi rappeler, contre le subjectivisme marginaliste, que l'ordre social n'est pas formé, à la façon du résultat d'un vote ou d'un prix de marché, par la simple sommation mécanique des ordres individuels. Dans la détermination du classement collectif et de la hiérarchie des valeurs fiduciaires accordées aux individus et aux groupes, tous les jugements n'ont pas le même poids, et les dominants sont en mesure d'imposer l'échelle des préférences la plus favorable à leurs produits (notamment parce qu'ils détiennent un quasi-monopole de fait des institutions qui, comme le système scolaire, établissent et garantissent officiellement les rangs). En outre, la représentation que les agents se font de leur propre position et de la position des autres dans l'espace social (ainsi d'ailleurs que la représentation qu'ils en donnent, consciemment ou inconsciemment, par leurs pratiques ou leurs propriétés) est le produit d'un système de schèmes de perception et d'appréciation qui est lui-même le produit incorporé d'une condition (c'est-à-dire d'une position déterminée dans les distributions des propriétés matérielles et du capital symbolique) et qui s'appuie non seulement sur les indices du jugement collectif mais aussi sur les indicateurs objectifs de la position réellement occupée dans les distributions que ce jugement collectif prend déjà en compte. Même dans le cas limite du « monde », lieu par excellence des jeux de bourse symboliques, la valeur des individus et des groupes ne dépend pas aussi exclusivement des stratégies mondaines que ne le suggère Proust lorsqu'il écrit : « Notre

personnalité sociale est une création de la pensée des autres [7]. » Le capital symbolique de ceux qui dominent le « monde », Charlus, Bergotte ou la duchesse de Guermantes, suppose autre chose que les dédains ou les refus, les froideurs ou les empressements, les signes de reconnaissance et les témoignages de discrédit, les marques de respect ou de mépris, bref tout le jeu des jugements croisés. Il est la forme exaltée que revêtent des réalités aussi platement objectives que celles qu'enregistre la physique sociale, châteaux ou terres, titres de propriété, de noblesse ou d'université, lorsqu'elles sont transfigurées par la perception enchantée, mystifiée et complice, qui définit en propre le snobisme (ou à un autre niveau, la prétention petite-bourgeoise).

L'alternative de la physique sociale et de la phénoménologie sociale ne peut être dépassée que si l'on se situe au principe de la relation dialectique qui s'établit entre les régularités de l'univers matériel des propriétés et les schèmes classificatoires de l'habitus, ce produit des régularités du monde social pour lequel et par lequel il y a un monde social. C'est dans la dialectique entre la condition de classe et le « sens de classe », entre les conditions « objectives », enregistrées dans les distributions, et les dispositions structurantes, elles-mêmes structurées par ces conditions, c'est-à-dire conformément aux distributions, que la structure d'ordre continue des distributions s'accomplit sous une forme transfigurée et méconnaissable dans la structure d'ordre discontinue des styles de vie hiérarchisés et dans les représentations et les pratiques de reconnaissance qu'engendre la méconnaissance de leur vérité [8]. Expressions de l'habitus perçues selon les

7. M. Proust, *A la recherche du temps perdu,* Paris, Gallimard (Pléiade), t. 1, p. 19. (Cf. aussi Goffmann : « l'individu doit s'appuyer sur les autres pour réaliser son image de lui-même » E. Goffmann, *art. cit.*).

8. La perception individuelle et collective, ou, plus exactement, la perception individuelle orientée par les représentations collectives, tend à engendrer des représentations contrastées, chaque groupe tendant à définir les valeurs auxquelles il associe sa valeur par opposition aux valeurs des autres groupes, supérieurs et surtout inférieurs, c'est-à-dire réputés tels : les représentations (mentales) que les différents groupes se font des représentations (théâtrales) que donnent (intentionnellement ou non) les autres groupes, se présentent à l'observation comme des systèmes d'oppositions qui reproduisent en les accentuant et en les simplifiant (parfois jusqu'à la caricature) les différences réelles entre les styles de vie, et qui contribuent à la fois à produire des divisions et à les légitimer en les faisant apparaître comme fondées en nature.

catégories de l'habitus, les propriétés symbolisent la capacité différentielle d'appropriation, c'est-à-dire le capital et le pouvoir social, et fonctionnent comme capital symbolique, assurant un profit positif ou négatif de distinction. L'opposition entre la logique matérielle de la rareté et la logique symbolique de la distinction (que réunit l'usage saussurien du mot valeur) constitue à la fois le principe de l'opposition entre une dynamique sociale, ne connaissant que des rapports de force, et une cybernétique sociale, attentive aux seuls rapports de sens, et le principe de son dépassement.

Les luttes symboliques sont toujours beaucoup plus efficaces (donc réalistes) que ne le pense l'économisme objectiviste et beaucoup moins que ne le veut le pur marginalisme social : la relation entre les distributions et les représentations est à la fois le produit et l'enjeu d'une lutte permanente entre ceux qui, du fait de la position qu'ils y occupent, ont intérêt à subvertir les distributions en modifiant les classifications où elles s'expriment et se légitiment ou au contraire à perpétuer la méconnaissance, comme connaissance aliénée qui, appliquant au monde des catégories imposées par le monde, appréhende le monde social comme monde naturel. Connaissance chose qui, ignorant qu'elle produit ce qu'elle reconnaît, ne veut pas savoir que ce qui fait le charme le plus intrinsèque de son objet, son charisme, n'est que le produit des innombrables opérations de crédit par lesquelles les agents accordent à l'objet les pouvoirs auxquels ils se soumettent. L'efficacité spécifique de l'action subversive consiste dans le pouvoir de modifier par la prise de conscience les catégories de pensée qui contribuent à orienter les pratiques individuelles et collectives et en particulier les catégories de perception et d'appréciation des distributions.

Le capital symbolique ne serait qu'une autre façon de désigner ce que Max Weber a appelé charisme si, prisonnier de la logique des typologies réalistes, celui qui a sans doute le mieux compris que la sociologie de la religion était un chapitre, et pas le moindre, de la sociologie du pouvoir, n'avait fait du charisme une forme particulière de pouvoir au lieu d'y voir une dimension de tout pouvoir, c'est-à-dire un autre nom de la légitimité, produit de la reconnaissance, de la méconnaissance, de la croyance « en vertu de laquelle les personnes exerçant de l'autorité sont dotées de pres-

tige ». Snobisme ou prétention sont des dispositions de croyants, sans cesse hantés par la crainte du manquement, faute de ton ou péché contre le goût, et inévitablement dominés par les pouvoirs transcendants auxquels ils se livrent par le seul fait de les reconnaître, art, culture, littérature, haute couture ou autres fétiches et par les dépositaires de ces pouvoirs, arbitres arbitraires des élégances, couturiers, peintres, écrivains ou critiques, simples créations de la croyance sociale qui exercent un pouvoir réel sur les croyants, qu'il s'agisse du pouvoir de consacrer les objets matériels en transférant sur eux le sacré collectif ou du pouvoir de transformer les représentations de ceux qui leur confèrent leur pouvoir.

Chacun des états du monde social n'est ainsi qu'un équilibre provisoire, un moment de la dynamique par laquelle se rompt et se restaure sans cesse l'ajustement entre les distributions et les classifications incorporées ou institutionnalisées. La lutte, qui est au principe même des distributions, est inséparablement une lutte pour l'appropriation des biens rares et une lutte pour l'imposition de la manière légitime de percevoir le rapport de forces manifesté par les distributions, représentation qui peut, par son efficacité propre, contribuer à la perpétuation ou à la subversion de ce rapport de forces. Les classifications, et la notion même de classe sociale, ne seraient pas un enjeu de lutte (des classes) aussi décisif si elles ne contribuaient à l'existence des classes sociales en ajoutant à l'efficacité des mécanismes objectifs qui déterminent les distributions et en assurent la reproduction le renforcement que leur apporte l'accord des esprits qu'elles structurent. L'objet de la science sociale est une réalité qui englobe toutes les luttes, individuelles et collectives, visant à conserver ou à transformer la réalité, et en particulier celles qui ont pour enjeu l'imposition de la définition légitime de la réalité et dont l'efficacité proprement symbolique peut contribuer à la conservation ou à la subversion de l'ordre établi, c'est-à-dire de la réalité.

livre 2
LOGIQUES PRATIQUES

De toutes les transformations de la pratique scientifique que détermine la transformation du rapport à l'objet ou, plus précisément, l'objectivation de ce rapport, la plus claire est sans doute celle qui conduit à rompre avec le juridisme déclaré ou larvé et avec le langage de la règle et du rituel, qui n'exprime à peu près rien d'autre que les limites attachées à la position d'observateur étranger et surtout l'ignorance de ces limites. En fait, les pratiques ordinaires sont d'autant plus réussies socialement, donc plus inconscientes, que les conditions de production des dispositions dont elles sont le produit sont moins éloignées des conditions dans lesquelles elles fonctionnent : l'ajustement objectif des dispositions et des structures assure une conformité aux exigences et aux urgences objectives qui ne doit rien à la règle et à la conformité consciente à la règle, et une apparence de finalité qui n'implique nullement la position consciente des fins objectivement atteintes. Ainsi, paradoxalement, la science sociale ne parle sans doute jamais autant le langage de la règle que dans le cas précisément où il est le plus totalement inadéquat, c'est-à-dire dans l'analyse de formations sociales où, du fait de la constance au cours du temps des conditions objectives, la part qui revient à la règle dans la détermination réelle des pratiques est particulièrement réduite, l'essentiel étant confié aux automatismes de l'habitus. Ce qui tend à prouver que, au moins en ce cas, le discours sur l'objet exprime moins l'objet que le rapport à l'objet.

Le mouvement qui conduit de la règle à la stratégie est le même qui mène de la pensée « prélogique » ou « sauvage » au corps géomètre, corps conducteur de part en part traversé par la nécessité du monde social : celui qui porte à se situer au principe même de la pratique pour la saisir, comme dit Marx, « en tant qu'activité humaine concrète, en tant que pratique, de façon subjective ». On peut entendre que, dans la mesure où il surmonte la distance distante qui institue la

pratique comme un *objet,* posé devant l'observateur comme un corps étranger, ce mode de pensée permet de se faire le *sujet théorique* de la pratique des autres ou de la sienne propre, mais tout autrement que ne le croient les chantres du « vécu ». Cette *appropriation* suppose tout le travail nécessaire pour objectiver d'abord les structures objectives ou incorporées, pour surmonter ensuite la distance inhérente à l'objectivation, et pour se faire ainsi le sujet de tout ce qui est autre, en soi et dans les autres. C'est dire que le travail scientifique procure, en ce cas, une expérience étrange, rapprochant l'étranger sans lui enlever rien de son étrangeté, par le fait d'autoriser la familiarité la plus familière avec le plus étrange de l'étranger et de contraindre du même coup à une distance, qui est la condition d'une véritable appropriation, avec le plus étranger du plus personnel.

L'ethnologie cesse alors d'être cette sorte d'art pur, totalement affranchi, par la vertu distanciante de l'exotisme, de tous les soupçons de vulgarité attachés à la politique, pour devenir une forme particulièrement puissante de socio-analyse. En poussant aussi loin que possible l'objectivation de la subjectivité et la subjectivation de l'objectivité, elle contraint par exemple à découvrir, dans cette réalisation hyperbolique de tous les phantasmes masculins que propose le monde kabyle, la vérité de l'inconscient collectif qui hante aussi les cerveaux des anthropologues et de leurs lecteurs, au moins masculins. La fascination complice ou horrifiée que peut susciter cette description ne doit pas dissimuler en effet que les mêmes discriminations qui vouent les femmes aux occupations continues, humbles et invisibles, sont institués, sous nos yeux mêmes (et d'autant plus indiscutablement à mesure que l'on descend dans la hiérarchie sociale), tant dans les choses que dans les cerveaux, et que l'on n'aurait pas de peine à trouver dans le statut accordé aux homosexuels (et plus généralement peut-être aux intellectuels) l'équivalent de l'image que les Kabyles se font du « fils de la veuve » ou du « garçon des filles », renvoyé aux plus féminines des tâches masculines.

Produit de la division du travail sexuel telle qu'elle est transfigurée dans une forme particulière de division sexuelle du travail, la *di-vision du monde* est la mieux fondée des illusions collectives et, par là, objectives : fondée dans les

différences biologiques, et notamment celles qui touchent à la division du travail de procréation et de reproduction, elle est aussi fondée dans les différences économiques, et notamment celles qui tiennent à l'opposition entre le temps de travail et le temps de production et qui sont au fondement de la division du travail entre les sexes. Plus généralement, il n'est pas d'ordre social qui ne tende à exercer une action symbolique orientée vers sa propre perpétuation en dotant réellement les agents des dispositions et par là des pratiques et des propriétés, à commencer par les propriétés visibles du corps, que leur reconnaissent les principes de di-vision. Issus de la réalité sociale, ces principes contribuent à la réalité même de l'ordre social en se réalisant dans les corps, sous la forme de dispositions qui, produites par les classements, donnent l'apparence d'un fondement objectif aux jugements classificatoires, comme l'inclination des femmes pour les tâches « humbles et faciles » ou les pensées souples ou soumises, et qui sont encore à l'œuvre dans toutes les pratiques visant, comme la magie et tant d'autres formes de révolte plus libérées en apparence, à réaliser l'intention de subvertir l'ordre établi dans des pratiques ou des propos ordonnés selon des principes issus de cet ordre.

chapitre 1
la terre et les stratégies matrimoniales

« Le bénéficiaire du majorat, le fils premier-né, appartient à la terre. Elle en hérite. »

K. Marx,
Ebauche d'une critique de l'économie politique.

Si la plupart des analystes ont caractérisé le système successoral béarnais par le « droit d'aînesse intégral », pouvant favoriser la fille aussi bien que le garçon, c'est que les lunettes de leur culture juridique les condamnaient à appréhender l'octroi aux femmes non seulement d'une part d'héritage mais du statut d'héritier comme le trait distinctif de ce système [1] ; en fait, cette transgression du principe de la préséance masculine, instrument principal de la défense des intérêts de la lignée, ou, ce qui revient au même, du patrimoine, ne représentait qu'un ultime recours dans la défense de la lignée et du patrimoine [2]. C'est seulement dans le cas de force majeure constitué par l'absence de tout descendant mâle que la nécessité de maintenir à tout prix le patrimoine dans la lignée peut conduire à la solution du désespoir qui consiste à confier à une femme la charge d'assurer la transmission du patrimoine, fondement de la continuité de la lignée (on sait que le statut d'héritier n'échoit pas au premier-né, mais au premier garçon, lors même qu'il vient au dernier rang par la naissance). Le mariage de chacun de ses enfants, aîné ou cadet, garçon ou fille, pose à toute famille un problème particulier qu'elle ne peut résoudre qu'en jouant de toutes les

1. Ce texte est une version profondément remaniée d'un article qui a paru pour la première fois dans *Annales,* 4-5, juillet-octobre 1972, p. 1105-1125.

2. Les erreurs inhérentes au juridisme ne sont jamais aussi évidentes que dans les travaux des historiens du droit et de la coutume que toute leur formation et aussi la nature des documents qu'ils utilisaient (tels les actes notariés, combinaison des précautions juridiques produites par les notaires professionnels, conservateurs d'une tradition savante, et des procédures effectivement proposées par les utilisateurs de leurs services) portaient à canoniser sous forme de règles formelles les stratégies successorales et matrimoniales.

possibilités offertes par la tradition successorale ou matrimoniale pour assurer la perpétuation du patrimoine. Tous les moyens sont bons pour remplir cette fonction suprême et il arrive que l'on ait recours à des stratégies que les taxinomies du juridisme anthropologique porteraient à tenir pour incompatibles, soit que l'on transgresse le « principe de la prédominance du lignage », cher à Fortes, pour confier aux femmes la perpétuation du patrimoine, soit que l'on tende à minimiser ou même à annuler, fût-ce par des artifices juridiques, les conséquences néfastes des concessions inévitables au régime bilatéral de succession, soit, plus généralement, que l'on fasse subir aux relations objectivement inscrites dans l'arbre généalogique toutes les manipulations nécessaires pour justifier *ex ante* ou *ex post* les rapprochements ou les alliances les plus conformes à l'intérêt de la lignée, c'est-à-dire à la sauvegarde ou à l'augmentation de son capital matériel ou symbolique.

Si l'on admet que le mariage de chacun des enfants représente pour une famille l'équivalent d'un coup dans une partie de cartes, on voit que la valeur de ce coup (mesurée selon les critères du système) dépend de la qualité du jeu, au double sens, c'est-à-dire de la donne comme ensemble des cartes reçues, dont la force est définie par les règles du jeu, et de la manière, plus ou moins habile, d'utiliser ces cartes. En d'autres termes, étant donné que les stratégies matrimoniales visent toujours, au moins dans les familles les plus favorisées, à faire un « beau mariage » et pas seulement un mariage, c'est-à-dire à maximiser les profits économiques et symboliques associés à l'instauration d'une nouvelle relation, elles sont commandées en chaque cas par la valeur du patrimoine matériel et symbolique qui peut être engagé dans la transaction et par le mode de transmission qui définit les systèmes d'intérêts propres aux différents prétendants à la propriété du patrimoine en leur assignant des droits différents sur le patrimoine selon leur sexe et leur rang de naissance. Bref, le mode de succession spécifie, en fonction du sexe et du rang de naissance, les chances matrimoniales qui sont génériquement attachées aux descendants d'une même famille en fonction de sa position sociale, repérée principalement, mais non exclusivement, à la valeur économique de son patrimoine.

Si elle a pour fonction première et directe de procurer les moyens d'assurer la reproduction du lignage, donc la reproduction de la force de travail, la stratégie matrimoniale doit aussi assurer la sauvegarde de l'intégrité du patrimoine et cela dans un univers économique dominé par la rareté de l'argent. Du fait que la part de patrimoine traditionnellement héritée et la compensation versée au moment du mariage ne font qu'un, c'est la valeur de la propriété qui commande le montant de l'*adot* (de *adoutà,* faire une donation, doter), celui-ci commandant à son tour les ambitions matrimoniales de son détenteur au même titre que le montant de l'*adot* exigé par la famille du futur conjoint dépend de l'importance de ses biens. Il s'ensuit que, par la médiation de l'*adot,* l'économie régit les échanges matrimoniaux, les mariages tendant à se faire entre familles de même rang au point de vue économique.

L'opposition qui sépare de la masse des paysans une « aristocratie » distincte non seulement par son capital matériel, mais aussi par son capital social qui se mesure à la valeur de l'ensemble des parents, dans les deux lignées et sur plusieurs générations[3], par son style de vie qui doit manifester son respect des valeurs d'honneur et par la considération sociale dont elle est entourée, entraîne l'impossibilité (de droit) de certains mariages tenus pour mésalliances. Le statut des grandes familles n'est jamais ni tout à fait dépendant ni tout à fait indépendant de leurs bases économiques et, si la considération de l'intérêt économique n'est jamais absente dans le refus de la mésalliance, une « petite maison » peut se saigner aux quatre veines pour marier une de ses filles à un « grand aîné », tandis qu'un aîné de « grande maison » peut repousser un parti plus avantageux au point de vue économique pour se marier selon son rang. Mais la marge de disparité admissible reste toujours restreinte et, au-delà

3. Du fait que les agents possèdent une information généalogique *totale* à l'échelle de l'aire de mariage (ce qui suppose une mobilisation et une actualisation permanentes de la compétence), le bluff est à peu près impossible (« Ba. est très grand, mais dans sa famille, près d'Au., c'est très petit »), tout individu pouvant être à tout instant rappelé à sa vérité objective, c'est-à-dire à la valeur sociale (selon les critères indigènes) de l'ensemble de ses parents sur plusieurs générations. Il n'en va pas de même dans le cas d'un mariage lointain : « Celui qui se marie loin, dit-on, ou il trompe, ou il est trompé (sur la valeur du produit). »

d'un certain seuil, les différences économiques empêchent en fait les alliances. Bref, les inégalités de richesse tendent à déterminer des points de segmentation particuliers, à l'intérieur du champ des partenaires possibles que la position de sa famille dans la hiérarchie sociale assigne objectivement à chaque individu.

Le discours juridique, auquel les informateurs empruntent volontiers pour décrire la norme idéale ou pour rendre compte de tel cas singulier traité et réinterprété par le notaire, réduit à des règles formelles les stratégies complexes et subtiles auxquelles ont recours les familles, seules compétentes (au double sens du terme) en ces matières : chaque cadet ou cadette a droit à une part déterminée du patrimoine, l'*adot* qui, parce qu'il est en général octroyé au moment du mariage, presque toujours en espèces afin d'éviter l'émiettement de la propriété, et exceptionnellement sous la forme d'une parcelle de terre (simple mort-gage toujours susceptible d'être dégagé moyennant le versement d'une somme fixée à l'avance), est souvent identifié à tort à une dot, bien qu'il ne soit pas autre chose que la contrepartie accordée aux cadets en échange de leur renoncement à la terre. Lorsque la famille ne compte que deux enfants la part du cadet est fixée au tiers de la valeur de la propriété. Dans les autres cas, un quart de la valeur de la propriété étant exclu du partage et réservé à l'aîné, les cadets reçoivent chacun une part égale à la valeur du reste divisée par le nombre d'enfants (l'aîné recevant donc un quart plus une part) [4].

En fait, le partage ne constitue jamais qu'une solution de désespoir. La rareté extrême de l'argent liquide (qui tenait, pour une part au moins, au fait que la richesse et le statut

4. On procédait à une estimation aussi précise que possible de la propriété, en recourant en cas de litige à des experts locaux, choisis par les différentes parties. On s'accordait sur le prix de la « journée » *(journade)* de champs, de bois ou de fougeraies, en prenant pour base de l'évaluation le prix de vente d'une propriété du quartier ou d'un village voisin. Ces calculs étaient assez exacts et, de ce fait, acceptés par tous. « Par exemple, pour la propriété Tr., l'estimation fut de 30 000 francs (vers 1900). Il y avait le père, la mère et six enfants, un garçon et cinq filles. A l'aîné, on accorde le quart, soit 7 500 francs. Restent 22 500 francs à diviser en six parts. La part des cadettes est de 3 750 francs, qui peut se convertir en 3 000 francs versés en espèces et 750 francs de linge et de trousseau, draps de lit, torchons, serviettes, chemises, édredons, *lou cabinet* (l'armoire) toujours apporté par la mariée » (J.-P. A.).

social se mesuraient d'abord à la taille de la propriété) fait que, en dépit de la possibilité fournie par la coutume d'échelonner les paiements sur plusieurs années et parfois jusqu'à la mort des parents, le versement de la compensation se révélait parfois impossible : on était alors contraint d'en venir au partage, lors du mariage d'un des cadets ou à la mort des parents, pour payer les *adots* ou les acquitter sous forme de terres, avec l'espoir de restaurer un jour l'unité du patrimoine, en rassemblant l'argent nécessaire au rachat des terres vendues [5].

> Bien qu'on n'ait pas songé, au moment de l'enquête, à procéder à une interrogation systématique visant à déterminer la fréquence des partages au cours d'une période donnée, il semble que les exemples en soient rares, voire exceptionnels et, du même coup, fidèlement conservés par la mémoire collective. Ainsi, on raconte que, vers 1830, la propriété et la maison Bo. (grande maison à deux étages, *a dus soulès*) furent partagées entre les héritiers qui n'avaient pu s'accorder à l'amiable : depuis lors, elle est toute « croisée de fossés et de haies ». « A la suite des partages, deux ou trois ménages vivaient parfois dans la même maison, chacun ayant son coin et sa part des terres. La pièce avec cheminée revenait toujours en ce cas à l'aîné. C'est le cas des propriétés Hi., Qu., Di. Chez An., il y a des pièces de terre qui ne sont jamais rentrées. Certaines ont pu être rachetées ensuite, mais pas toutes. Le partage créait des difficultés terribles. Dans le cas de la propriété Qu., partagée entre trois enfants, l'un des cadets devait faire le tour du quartier pour conduire ses chevaux dans un champ éloigné qui lui avait été attribué » (P. L.).

Mais la propriété familiale eût été fort mal protégée si la formule définissant le montant de l'*adot* et, par là, le mariage s'était imposée avec la rigueur d'une règle juridique et si l'on n'avait connu d'autres moyens pour écarter la menace

5. En application du principe selon lequel les propres appartiennent moins à l'individu qu'au lignage, le retrait lignager donnait à tout membre du lignage la possibilité de rentrer en possession de biens qui avaient pu être aliénés. « La "maison mère" *(la maysou mayrane)* conservait des "droits de retour" *(lous drets de retour)* sur les terres données en dot ou vendues. C'est-à-dire que quand on vendait ces terres, on savait que telles maisons avaient des droits et on allait les leur proposer » (J.-P. A.).

du partage, unanimement considéré comme une calamité. En fait, ce sont les parents qui, comme on dit, « font l'aîné » et différents informateurs affirment qu'à une époque plus ancienne le père était libre de décider à sa guise du montant de la soulte octroyée aux cadets, les proportions n'étant fixées par aucune règle ; en tout cas, sachant qu'en nombre de familles les enfants et, en particulier, le jeune ménage étaient totalement dépossédés, jusqu'à la mort des « vieux », de toute information et, à plus forte raison, de tout contrôle sur les finances familiales (les produits de toutes les transactions importantes, telles les ventes de bétail, étant confiés à la vieille maîtresse de maison et « serrés » dans l'armoire), on peut douter que les règles juridiques se soient jamais appliquées à la lettre, en dehors des cas que le droit et ses notaires ont à connaître, c'est-à-dire les cas pathologiques, ou de ceux que produit par anticipation le pessimisme juridique et qui, *toujours* prévus dans les contrats, sont statistiquement exceptionnels [6]. En effet, le chef de famille a toujours la liberté de jouer avec les « règles » (à commencer par celles du Code civil) pour favoriser, plus ou moins secrètement, l'un ou l'autre de ses enfants, par des dons en argent liquide ou par des ventes fictives. Rien ne serait plus naïf que de se laisser prendre au mot de « partage » que l'on emploie parfois pour désigner les « arrangements » de famille destinés au contraire à éviter le partage de la propriété, comme « l'institution de l'héritier », qui s'effectuait le plus souvent à l'amiable à l'occasion du mariage de l'un des enfants, parfois par testament (beaucoup firent ainsi, en 1914, au moment de partir à la guerre) : après une estimation de la propriété, le chef de famille définissait les droits de chacun, ceux de l'héritier, qui pouvait ne pas être le plus âgé, et ceux des cadets qui souscrivaient souvent de bon gré à des dispositions plus avantageuses pour l'héritier que celles du Code ou même de la coutume et qui, lorsque leur mariage était l'occasion de cette procédure, recevaient une soulte dont

6. Tout incline à supposer que les protections innombrables dont les contrats de mariage entourent l'*adot* et qui visent à en assurer « l'inaliénabilité, l'imprescriptibilité et l'insaisissabilité » (cautions, « collocation », etc.) sont le produit de l'imagination juridique. Ainsi, la séparation des conjoints, cas de dissolution de l'union dont les contrats stipulent qu'il entraîne la restitution de dot, est pratiquement inconnue de la société paysanne.

l'équivalent serait versé aux autres soit au moment de leur mariage, soit à la mort des parents.

> Le chef de famille pouvait sacrifier à l'intérêt du patrimoine la tradition qui voulait que le titre d'héritier revînt normalement au premier-né des garçons : tel était le cas lorsque l'aîné était indigne de son rang ou qu'il y avait un avantage réel à ce qu'un autre enfant héritât (par exemple, dans le cas où un cadet pouvait facilement favoriser par son mariage la réunion de deux propriétés voisines). Le père détenait une autorité morale si grande et si fortement approuvée par tout le groupe que l'héritier selon la coutume ne pouvait que se soumettre à une décision dictée par le souci d'assurer la continuité de la maison et lui donner la meilleure direction possible. L'aîné se trouvait automatiquement déchu de son titre s'il venait à quitter la maison, l'héritier étant toujours, comme on le voit clairement aujourd'hui, celui des enfants qui reste à la terre.

Mais c'est encore se laisser prendre au piège du juridisme que de multiplier les exemples de transgressions anomiques ou réglées des prétendues règles successorales : s'il n'est pas sûr que « l'exception confirme la règle », elle tend en tout cas, en tant que telle, à accréditer *l'existence* de la règle. En fait, tous les moyens étaient bons pour protéger l'intégrité du patrimoine et pour écarter les virtualités de division de la propriété et de la famille dont chaque mariage enfermait la menace.

Les principes qui, par la médiation de l'*adot,* tendent à exclure les mariages entre familles trop inégales, au terme d'une sorte de calcul implicite d'optimum visant à *maximiser le profit matériel et symbolique* susceptible d'être procuré par la transaction matrimoniale dans les limites de l'indépendance économique de la famille, se combinent avec les principes qui accordent la suprématie aux hommes et le primat aux aînés pour définir les stratégies matrimoniales. Le primat des hommes sur les femmes fait que, si les droits de propriété peuvent parfois se transmettre par l'intermédiaire des femmes et si l'on peut abstraitement identifier la famille (la « maison »), groupe monopoliste défini par l'appropriation d'un ensemble déterminé de biens, à l'ensemble des détenteurs de droits de propriété sur le patrimoine, indépendamment de leur sexe, le statut d'héritière ne peut incomber

à une femme, on l'a vu, qu'en dernier recours, c'est-à-dire à défaut de tout descendant mâle, les filles se trouvant vouées au statut de cadettes, quel que soit leur rang de naissance, par l'existence d'un seul garçon, même plus jeune ; ce qui se comprend si l'on sait que le statut de « maître de maison » (*capmaysouè*), dépositaire et garant du nom, du renom et des intérêts du groupe, implique non seulement des droits sur la propriété mais aussi le droit proprement politique d'exercer l'autorité à l'intérieur du groupe et surtout de représenter et d'engager la famille dans ses relations avec les autres groupes [7]. Dans la logique du système, ce droit ne peut incomber qu'à un homme, soit l'aîné des agnats, ou à défaut, le mari de l'héritière, héritier par les femmes qui, en devenant le mandataire de la lignée, doit en certains cas sacrifier jusqu'à son nom de famille à la « maison » qui se l'est approprié en lui confiant sa propriété [8].

Le deuxième principe, le primat de l'aîné sur les cadets, tend à faire du patrimoine le véritable sujet des décisions économiques et politiques de la famille. En identifiant les intérêts du chef de famille désigné aux intérêts du patrimoine, on a plus de chances de déterminer son identification au patrimoine que par n'importe quelle norme expresse et explicite. Affirmer l'indivisibilité du pouvoir sur la terre, imparti à l'aîné, c'est affirmer l'indivisibilité de la terre et déterminer l'aîné à s'en faire le défenseur et le garant. (Preuve

7. Le chef de « maison » avait le monopole des relations extérieures et, en particulier, des transactions importantes, celles qui se traitaient sur le marché, et il se trouvait ainsi investi de l'autorité sur les ressources monétaires de la famille et par là sur toute sa vie économique ; le plus souvent confiné à la maison (ce qui contribuait à réduire ses chances de mariage), le cadet ne pouvait acquérir quelque indépendance économique qu'en se constituant (par exemple, avec le produit d'une pension de guerre) un petit pécule envié et respecté.

8. Pour se convaincre de l'autonomie *relative* des droits politiques par rapport aux droits de propriété, il suffit de considérer les formes que revêt la gestion de l'*adot*. Bien que la femme restât théoriquement propriétaire de l'*adot* (l'obligation d'en restituer l'équivalent en quantité et en valeur pouvant toujours venir à prendre effet), le mari détenait le droit d'en user et, la descendance une fois assurée, il pouvait s'en servir pour doter les cadets (les limites à son droit de jouissance étant évidemment plus strictes s'agissant de biens immobiliers et en particulier de terres). De son côté, l'héritière ayant sur les biens dotaux apportés par son mari des droits identiques à ceux d'un homme sur la dot de sa femme, ses parents jouissaient des revenus des biens apportés par leur gendre et en exerçaient l'administration tant qu'ils étaient en vie.

que le « droit d'aînesse » n'est que l'affirmation transfigurée des droits du patrimoine sur l'aîné, l'opposition entre aînés et cadets n'est pertinente que dans les familles dotées d'un patrimoine et elle perd toute signification chez les pauvres, petits propriétaires, ouvriers agricoles ou domestiques : « Il n'y a ni aîné ni cadet, dit un informateur, quand il n'y a rien à brouter ».) L'arbitraire de l'acte par lequel on *institue* héritier l'aîné des enfants, accrochant une *distinction sociale* à une différence biologique, souvent marquée par des signes visibles d'apparence naturelle, comme la taille, n'est pas perçu comme tel : c'est en apparence la nature qui, à travers le rang de naissance, désigne, dès l'origine, celui qui appartient à la terre et à qui la terre appartient ; et la différence d'institution tend, sauf exception, à se transmuer en distinction naturelle, du fait que le groupe a le pouvoir de vouer à la différence objective, donc subjective, ceux qu'il soumet à un traitement différent, l'aîné et le cadet, comme ailleurs l'homme et la femme, ou le noble et le roturier. L'institution de l'héritier, qui, comme tout acte d'institution, ressortit à la logique de la magie, ne trouve sa pleine réalisation que par la vertu de l'*incorporation* : si, comme dit Marx, le patrimoine s'approprie son propriétaire, si la terre hérite celui qui en hérite, c'est que l'héritier, l'aîné, est la terre (ou l'entreprise) faite homme, fâite corps, incarnée sous la forme d'une structure génératrice de pratiques conformes à l'impératif fondamental de la perpétuation de l'intégrité du patrimoine.

Le privilège accordé à l'aîné, simple retraduction généalogique du primat absolu conféré au maintien de l'intégrité du patrimoine, et la préséance reconnue aux membres mâles de la lignée concourent à favoriser une stricte homogamie en interdisant aux hommes les « mariages de bas en haut » que pourrait susciter la recherche de la maximisation du profit matériel et symbolique : l'aîné ne peut se marier trop haut, non seulement par crainte d'avoir à restituer un jour l'*adot*, mais aussi et surtout parce que sa position dans la structure des relations de pouvoir domestique s'en trouverait menacée ; il ne peut se marier trop bas, de peur de se déshonorer par la mésalliance et de se mettre dans l'impossibilité de doter les cadets. Quant au cadet qui, plus que l'aîné, doit éviter les risques et les coûts matériels et symboliques de la mésalliance, il peut moins encore, sans s'exposer

à une condition dominée et humiliante, s'abandonner à la tentation de faire un mariage trop manifestement au-dessus de sa condition [9].

Malgré le travail d'inculcation exercé par la famille et continûment renforcé par tout le groupe qui rappelle sans cesse à l'aîné, surtout de grande maison, les privilèges et les devoirs attachés à son rang, l'identification de l'héritier à l'héritage ne s'opère pas toujours sans conflits et sans drames et elle n'exclut ni les contradictions entre les dispositions et les structures qui peuvent être vécues comme des conflits entre le devoir et le sentiment, ni davantage les ruses destinées à assurer la satisfaction des intérêts individuels dans les limites des convenances sociales. C'est ainsi que les parents qui, en d'autres cas, pouvaient eux-mêmes jouer avec la coutume pour satisfaire leurs inclinations (en permettant par exemple à leur enfant favori de se constituer un petit pécule [10]), se sentaient tenus d'interdire les mésalliances et d'imposer, au mépris des sentiments, les unions les mieux faites pour sauvegarder la structure sociale en sauvegardant la position de la lignée dans cette structure, bref, d'obtenir de l'aîné qu'il paye la rançon de son privilège en subordonnant ses intérêts propres à ceux de la lignée : « J'ai vu renoncer à un mariage pour 100 francs. Le fils voulait se marier. "Comment vas-tu payer les cadets ? Si tu veux te marier (avec celle-là), va-t-en !" Chez Tr., il y avait cinq cadettes ; les parents faisaient un régime de faveur pour l'aîné. On lui donnait le bon morceau de "salé" et tout le reste. L'aîné est souvent gâté par la mère jusqu'à ce qu'il parle de mariage... Pour les cadettes, pas de viande, rien. Quand vint le moment

9. Dans la mesure où il offrait aux familles paysannes une des occasions les plus importantes de réaliser des échanges monétaires en même temps que des échanges symboliques propres à affirmer la position des familles alliées dans la hiérarchie sociale et à réaffirmer du même coup cette hiérarchie, le mariage qui pouvait déterminer l'augmentation, la conservation ou la dilapidation du capital matériel et symbolique était sans doute au principe de la dynamique et de la statique de toute la structure sociale, cela évidemment dans les limites de la permanence du mode de production.

10. Parmi les subterfuges employés pour favoriser un enfant, un des plus courants consistait à lui octroyer, bien avant son mariage, deux ou trois têtes de bétail qui, données en *gasalhes* (contrat à l'amiable par lequel on confie à un ami sûr, après en avoir estimé la valeur, une ou plusieurs têtes de bétail, les produits étant partagés entre les contractants, ainsi que les bénefices et les pertes sur la viande), rapportaient de bons profits.

de marier l'aîné, trois cadettes étaient déjà mariées. Le garçon aimait une fille qui n'avait pas un sou. Le père lui dit : "Tu veux te marier ? J'ai payé (pour) les cadettes, il faut que tu ramènes des sous pour payer (pour) les deux autres. La femme n'est pas faite pour être mise au vaisselier (c'est-à-dire pour être exposée). Elle n'a rien ; que va-t-elle apporter ?" Le garçon se maria avec un fille E. et reçut une dot de 5 000 francs. Le mariage ne marcha pas bien. Il se mit à boire et devint décrépit. Il mourut sans enfant [11]. » Ceux qui voulaient se marier contre la volonté des parents n'avaient d'autre ressource que de quitter la maison, au risque de se voir déshériter au profit d'un autre frère ou sœur. Tenu d'être à la hauteur de son rang, l'aîné de grande maison pouvait moins que tout autre recourir à cette solution extrême : « L'aîné de chez Ba. ne pouvait pas partir. Il avait été le premier du hameau à porter la veste. C'était un homme important, un conseiller municipal. Il ne pouvait pas partir. Et puis, il n'était pas capable d'aller gagner sa vie. Il était trop "enmonsieuré" (*enmoussurit,* de *moussu,* monsieur). » De plus, tant que les parents étaient vivants, les droits de l'héritier sur la propriété restaient virtuels, en sorte qu'il ne disposait pas toujours des moyens de tenir son rang et avait moins de liberté que les cadets ou les aînés de rang inférieur : « "Tu auras tout" (*qu'at aberas tout*), disaient les parents et, en attendant, ils ne lâchaient rien. » Cette formule, souvent prononcée ironiquement, parce qu'elle apparaît comme le symbole de l'arbitraire et de la tyrannie des « vieux », conduit au principe des tensions engendrées par tout *mode de reproduction* qui, comme celui-ci, fait passer sans transition de la classe des héritiers démunis à celle des propriétaires légitimes : il s'agit en effet d'obtenir des héritiers qu'ils acceptent les servitudes et les sacrifices d'un état de minorité prolongée au nom des gratifications lointaines attachées au

11. La suite de l'histoire n'est pas moins édifiante : « A la suite de disputes, il fallut rendre la dot entière à la veuve, qui s'en retourna chez elle. Peu après le mariage de l'aîné, vers 1910, une des cadettes avait été mariée, avec une dot de 2 000 francs également. Au moment de la guerre, ils firent revenir la cadette qui était mariée chez S. (propriété voisine) pour prendre la place de l'aîné. Les autres cadettes, qui vivaient plus loin, furent très mécontentes de ce choix. Mais le père avait choisi une fille mariée à un voisin pour accroître son patrimoine » (J.-P. A., 85 ans en 1960).

majorat. Et l'autorité parentale, qui constituait l'instrument principal de la perpétuation de la lignée, pouvait se retourner contre sa fin légitime et vouer au célibat, seul moyen de s'opposer à un mariage refusé, les aînés qui ne pouvaient ni se révolter contre l'emprise de leurs parents, ni renoncer à leurs sentiments.

Ce que l'on n'obtient pas toujours sans peine de l'héritier, privilégié du système, comment l'obtenir des cadets que la loi de la terre sacrifie ? Sans doute faut-il se garder d'oublier, comme inciterait à le faire l'autonomisation des stratégies matrimoniales, que les stratégies de fécondité peuvent aussi contribuer à résoudre la difficulté en la faisant disparaître, lorsque, avec la complicité du hasard biologique qui fait que le premier-né est un garçon, on peut confier la succession à un enfant unique. De là l'importance capitale du hasard biologique qui fait que le premier-né est un garçon ou une fille. Dans le premier cas, on peut limiter là le nombre d'enfants, et non dans l'autre. Si la venue au monde d'une fille n'est jamais accueillie avec enthousiasme (« quand naît une fille dans une maison, dit le proverbe, il tombe une poutre maîtresse »), c'est qu'elle représente dans tous les cas une mauvaise carte, bien que, circulant de bas en haut, elle ignore les obstacles sociaux qui s'imposent au garçon et qu'elle puisse, en fait et en droit, se marier au-dessus de sa condition : héritière, c'est-à-dire fille unique (cas fort rare, puisqu'on espère toujours avoir un « héritier ») ou aînée d'une ou de plusieurs sœurs, elle ne peut assurer la conservation et la transmission du patrimoine qu'en exposant la lignée, puisqu'en cas de mariage avec un aîné la « maison » se trouve en quelque sorte annexée à une autre et que, en cas de mariage avec un cadet, le pouvoir domestique est confié (après la mort des parents, au moins) à un étranger ; cadette, on ne peut que la marier, donc la doter, parce qu'on ne peut souhaiter, comme pour un garçon, ni qu'elle parte au loin, ni qu'elle reste à la maison, célibataire, du fait que la force de travail qu'elle peut fournir n'est pas à la mesure de la charge qu'elle impose [12].

12. Il arrivait dans certaines grandes familles qui avaient les moyens de se permettre ce surcroît de charge, que l'on gardât une des filles à la maison. « Chez L., de D., Marie était l'aînée, elle aurait pu se marier. Elle est devenue cadette et, comme toutes les cadettes, bonne sans salaire toute sa vie. On l'a abêtie. On n'a pas fait grand-chose pour qu'elle se marie. Comme ça la dot restait, tout restait. Elle se charge des parents. »

Soit maintenant le cas où la descendance comporte au moins un garçon, quel que soit son rang : l'héritier peut être enfant unique ou non, dans ce dernier cas, il peut avoir un frère (ou plusieurs) ou une sœur (ou plusieurs) ou un frère et une sœur (ou plusieurs frères et/ou sœurs dans des proportions variables). Chacun de ces jeux qui offre, par soi, des chances très inégales de réussite à stratégie équivalente, autorise différentes stratégies, inégalement faciles et inégalement rentables. Lorsque l'héritier est fils unique [13], la stratégie matrimoniale n'aurait pas d'autre enjeu que l'obtention, par le mariage avec une riche cadette, d'un *adot* aussi élevé que possible, entrée d'argent sans contrepartie, si la recherche de la maximisation du profit matériel ou symbolique qui peut être attendu du mariage, serait-ce par des stratégies de bluff (toujours difficiles et risquées dans un univers d'interconnaissance quasi parfaite), ne trouvait sa limite dans les risques économiques et politiques qu'enferme un mariage disproportionné ou, comme on dit, de bas en haut. Le risque économique est représenté par la restitution de dot (*tournadot*) qui peut être exigée dans le cas où le mari ou l'épouse vient à mourir avant la naissance d'un enfant et qui fait peser des craintes disproportionnées avec sa probabilité : « Supposons un homme qui se marie avec une fille de grande famille. Elle lui apporte une dot de 20 000 francs. Ses parents lui disent : "Tu prends 20 000 francs, tu crois faire une bonne affaire. En fait, tu te mets dehors. Tu as reçu une dot par contrat. Tu vas en dépenser une partie. Il va t'arriver un accident. Comment vas-tu rendre si tu dois le faire ? Tu ne pourras pas". » De façon générale, on évitait de toucher à l'*adot* [14]. Le risque que l'on peut appeler politique est sans

13. Le risque de voir disparaître la lignée par le célibat de l'aîné est à peu près nul dans la période organique du système.

14. Versé normalement au père ou à la mère du conjoint et, par exception seulement, c'est-à-dire au cas où il n'avait plus ses parents, à l'héritier lui-même, l'*adot* devait s'intégrer au patrimoine de la famille issue du mariage ; en cas de dissolution de l'union, ou de mort de l'un des époux, il passait dans les mains des enfants, lorsqu'il y en avait, le conjoint survivant en conservant l'usufruit ; ou bien, dans le cas contraire, il revenait dans la famille de celui qui l'avait apporté. Certains contrats de mariage prévoient qu'en cas de séparation le beau-père peut se contenter de payer les intérêts de l'*adot* apporté par son gendre, qui peut espérer rentrer dans sa maison après réconciliation.

doute plus directement pris en compte dans les stratégies, parce qu'il touche un des principes fondamentaux de toutes les pratiques : la dissymétrie que la tradition culturelle établit en faveur de l'homme et qui veut que l'on se place au point de vue masculin pour juger d'un mariage (« de haut en bas » signifiant toujours implicitement entre un homme de rang supérieur et une femme de rang inférieur), fait que, mis à part les obstacles économiques, rien ne s'oppose à ce qu'une aînée de petite famille épouse un cadet de grande famille, alors qu'un aîné de petite famille ne peut épouser une cadette de grande famille. Autrement dit, entre tous les mariages que la nécessité économique impose, seules sont pleinement reconnues les unions où la dissymétrie que l'arbitraire culturel établit en faveur de l'homme est redoublée par une dissymétrie de même sens entre les situations économiques et sociales des époux. Plus le montant de l'*adot* est élevé et plus la position du conjoint adventice s'en trouve renforcée. Bien que, comme on l'a vu, le pouvoir domestique soit relativement indépendant du pouvoir économique, le montant de l'*adot* constitue un des fondements de la distribution de l'autorité au sein de la famille et, en particulier, des forces respectives de la belle-mère et de la bru dans le conflit structural qui les oppose.

> D'une belle-mère autoritaire, on avait coutume de dire : « Elle ne veut pas abandonner la louche », symbole de l'autorité sur le ménage. Le maniement de la louche est l'apanage de la maîtresse de maison : au moment de passer à table, pendant que le pot bout, elle met « les soupes » de pain dans la soupière, y verse le potage et les légumes ; quand tout le monde est assis, elle apporte la soupière sur la table, donne un tour avec la louche pour tremper la soupe, puis tourne la louche vers le chef de famille (aïeul, père ou oncle) qui se sert le premier. Pendant ce temps, la belle-fille est occupée ailleurs. Pour rappeler la belle-fille à son rang, la mère lui dit : « Je ne te donne pas encore la louche. »

Ainsi, en tant que maîtresse de l'intérieur, la mère qui, en d'autres cas, pouvait user de tous les moyens en son pouvoir pour empêcher un mariage « de haut en bas » était la première à s'opposer au mariage de son fils avec une femme

d'une condition trop haute (relativement), consciente qu'elle plierait plus facilement à son autorité une jeune fille de basse extraction qu'une de ces jeunes filles de grande famille dont on dit qu'elles « entrent (en) maîtresses de maison (*daune*) » dans leur nouvelle famille (l'évocation de l'apport initial est l'argument ultime dans les crises du pouvoir domestique où se dénonce la vérité « économique », ordinairement déniée : « Quand on sait ce que tu as apporté ! » ; le déséquilibre est parfois tel que c'est seulement à la mort de la belle-mère qu'on pourra dire de la jeune bru : « Maintenant elle est *daune* »). Le risque de dissymétrie n'est jamais aussi grand que dans le cas où l'héritier épouse une cadette de famille nombreuse : étant donné l'équivalence approximative (dont témoigne l'amphibologie du mot *adot*) entre l'*adot* versé à l'occasion du mariage et la part du patrimoine, donc, toutes choses égales d'ailleurs, entre les patrimoines qui ont des chances de s'apparier, l'*adot* d'une jeune fille issue d'une famille riche, mais nombreuse, peut n'être pas supérieur à celui d'une cadette unique de famille moyenne. L'équilibre qui s'établit alors en apparence entre la valeur de l'*adot* apporté et la valeur du patrimoine de la famille peut dissimuler une discordance génératrice de conflits, dans la mesure où l'autorité et la prétention à l'autorité dépendent autant du capital matériel et symbolique de la famille d'origine que du montant de la dot. Ainsi, en défendant son autorité, c'est-à-dire ses intérêts de maîtresse de maison, avec une autorité qui dépend elle-même de son apport initial (ce qui fait que toute l'histoire matrimoniale de la lignée est engagée dans chaque mariage), la mère ne fait que défendre les intérêts de la lignée contre les usurpations extérieures. En effet, le mariage « de bas en haut » menace la prééminence que le groupe reconnaît aux membres mâles, tant dans la vie sociale que dans le travail et les affaires domestiques [15].

Le mariage de l'héritier avec une aînée pose avec la plus extrême acuité la question de l'autorité politique dans la famille, surtout lorsqu'il existe une dissymétrie en faveur de l'héritière. Sauf dans le cas où, en associant deux voisins, il

15. La mère est d'autant mieux placée pour suivre la voie ouverte par son mariage, c'est-à-dire pour marier son fils dans son village ou son quartier d'origine, et pour renforcer par là sa position dans la famille, qu'elle a apporté une dot plus importante.

réunit deux propriétés, ce type de mariage tend à installer les conjoints dans l'instabilité entre les deux foyers, quand ce n'est pas dans la séparation pure et simple des résidences. (D'où la réprobation unanime qu'il suscite : « C'est le cas de Tr. qui a épousé la fille Da. Il fait la navette d'une propriété à l'autre. Il est toujours en chemin, il est partout, jamais chez lui. Il faut que le maître soit là. ») Dans le conflit ouvert ou larvé à propos de la résidence, ce qui est en jeu, ici comme ailleurs, c'est la domination de l'une ou l'autre lignée, c'est la disparition d'une des deux « maisons » et du nom qui lui est attaché. (Il est significatif que, dans tous les cas attestés, les propriétés un moment réunies se sont séparées, souvent dès la génération suivante, chacun des enfants recevant l'une d'elles en héritage.)

Peut-être parce que la question des fondements économiques du pouvoir domestique y est abordée avec plus de réalisme qu'ailleurs (on raconte que, pour assurer son autorité sur le ménage, le marié devait poser le pied sur la robe de la mariée, si possible au moment de la bénédiction nuptiale, tandis que la mariée devait plier le doigt de manière à éviter que le marié puisse enfoncer complètement l'anneau nuptial), peut-être parce que, du même coup, les représentations et les stratégies y sont plus proches de la vérité objective, la société béarnaise suggère que la sociologie de la famille, si souvent livrée aux bons sentiments, pourrait n'être qu'un cas particulier de la sociologie politique : la position des conjoints dans les rapports de force domestiques et leurs chances de succès dans la concurrence pour l'autorité familiale, c'est-à-dire pour le monopole de l'exercice légitime du pouvoir dans les affaires domestiques, ne sont jamais indépendants du capital matériel et symbolique (dont la nature peut varier selon les époques et les sociétés) qu'ils détiennent ou qu'ils ont apporté.

Mais l'héritier unique reste malgré tout relativement rare. Dans les autres cas, c'est du mariage de l'aîné que dépend pour une bonne part le montant de l'*adot* qui pourra être versé aux cadets, donc le mariage qu'ils pourront faire et même s'ils pourront se marier : aussi la bonne stratégie consiste-t-elle, en ce cas, à obtenir de la famille de l'épouse un *adot* suffisant pour payer l'*adot* des cadets ou des cadettes sans être obligé de recourir au partage ou d'hypothéquer

la propriété et sans faire pour autant peser sur le patrimoine la menace d'une restitution de dot excessive ou impossible. C'est dire en passant, contre la tradition anthropologique qui traite chaque mariage comme une unité autonome, que chaque transaction matrimoniale ne peut être comprise que comme *un moment dans une série* d'échanges matériels et symboliques, le capital économique et symbolique qu'une famille peut engager dans le mariage de l'un de ses enfants dépendant pour une bonne part du rang que cet échange occupe dans l'ensemble des mariages des enfants de la famille et du bilan de ces échanges. Cela se voit lorsque le premier marié absorbe toutes les ressources de la famille. Ou bien lorsque la cadette se marie avant l'aînée, désormais plus difficile à « placer » sur le marché matrimonial parce que suspecte d'avoir quelque défaut caché (on disait du père, en ce cas : « Il a mis au joug la jeune génisse — *l'anouille* — avant la génisse — *la bime* — »). Malgré les apparences, la situation est très différente selon que l'aîné a une sœur (ou des sœurs) ou un frère (ou des frères) : si, comme l'indiquent spontanément tous les informateurs, l'*adot* des filles est à peu près toujours supérieur à celui des garçons, ce qui tend à accroître leurs chances de mariage, c'est qu'il n'y a pas d'autre issue, on l'a vu, que de marier ces bouches inutiles, et le plus rapidement possible. Le cas des cadets laisse plus de liberté. D'abord, l'abondance, voire la surabondance de main-d'œuvre que crée leur présence dans la famille, suscitent une faim de terre qui ne peut que profiter au patrimoine. Il s'ensuit que l'on est moins pressé de marier le cadet (sinon, peut-être, dans les grandes familles, le premier cadet) que de marier la cadette ou même l'aînée. On peut, et c'est le cas le plus normal, et le plus conforme à ses intérêts, sinon le plus conforme aux intérêts de la lignée, le marier à une héritière. S'il se marie dans une famille de même rang (cas le plus fréquent), bref, s'il apporte un bon *adot* et s'il s'impose par sa force de production et de reproduction (le proverbe le dit avec beaucoup de réalisme : « Si c'est un chapon, nous le mangerons ; si c'est un coq, nous le garderons »), il est honoré et traité comme le véritable maître ; dans le cas contraire, c'est-à-dire lorsqu'il se marie « de bas en haut », il doit tout sacrifier à la nouvelle maison, son *adot,* son travail et quelquefois son nom (Jean Casenave devenant par exemple « Yan dou

Tinou », Jean de la maison Tinou), par une transgression très sévèrement jugée du principe de la préséance masculine dont la limite est le mariage entre le domestique et la patronne. Etant donné d'une part que très rares étaient ceux qui ne reculaient pas devant les aléas du mariage avec une cadette, parfois appelé « stérile » (*esterlou*) ou « mariage de la faim avec la soif » (auxquels les plus pauvres ne pouvaient échapper qu'en se plaçant avec leurs femmes comme « domestiques à pension »), et d'autre part que la possibilité de fonder un foyer tout en restant dans la maison paternelle était un privilège réservé à l'aîné, les cadets qui ne parvenaient pas à épouser une héritière grâce à leur *adot,* parfois augmenté d'un petit pécule laborieusement amassé (*lou cabau*), n'avaient pas d'autre choix que l'émigration vers la ville ou vers l'Amérique et l'espoir d'un métier et d'un établissement, ou le célibat et la condition de domestique, chez soi ou chez les autres (pour les plus pauvres).

Ce n'est pas assez de dire que l'on n'est pas pressé de marier les cadets ; on y met peu d'empressement, et, dans un univers de dirigisme matrimonial, ce laisser-faire suffit à affaiblir très considérablement leurs chances de mariage. On peut même aller jusqu'à subordonner la remise de l'*adot* à la condition que le cadet consente à travailler auprès de l'aîné pendant un certain nombre d'années, ou passer avec lui de véritables contrats de travail, ou même lui faire espérer une augmentation de sa part d'héritage. Mais il y avait mainte autre façon pour un cadet de devenir célibataire, depuis le mariage manqué jusqu'à l'accoutumance insensible qui faisait « passer l'âge » du mariage, avec la complicité des familles, consciemment ou inconsciemment portées à retenir au service de la maison, au moins pour un temps, ce « domestique sans salaire ». Par des voies opposées, celui qui partait gagner sa vie à la ville ou qui allait chercher fortune en Amérique et celui qui restait à la maison, apportant sa force de travail sans accroître la charge du ménage et sans entamer la propriété, contribuaient à la sauvegarde du patrimoine. (Le cadet avait, en principe, la jouissance viagère de sa part, qui, s'il était demeuré célibataire, revenait après sa mort à l'héritier.)

Ainsi le cadet est, si l'on permet l'expression, la *victime structurale,* c'est-à-dire socialement désignée, donc résignée, d'un système qui entoure de tout un luxe de protections la

« maison », entité collective et unité économique, entité collective définie par son unité économique. L'adhésion inculquée dès l'enfance aux valeurs traditionnelles et à la division coutumière des tâches et des pouvoirs entre les frères, l'attachement au patrimoine familial, à la maison, à la terre, à la famille et, surtout peut-être, aux enfants de l'aîné, pouvaient incliner nombre de cadets à accepter cette vie qui, selon la formule superbement fonctionnaliste de Le Play, « donne la quiétude du célibat avec les joies de la famille ». Du fait que tout les incite à investir et même à surinvestir dans une famille et un patrimoine qu'ils ont toutes les raisons de considérer comme les leurs, les cadets casaniers représentent (du point de vue de la « maison », c'est-à-dire du système) la limite idéale du domestique qui, souvent traité comme « membre de la famille », voit sa vie privée envahie et comme annexée par la vie familiale de son patron, se trouve consciemment ou inconsciemment encouragé à investir une part importante de son temps et de ses affections privées dans sa famille d'emprunt et en particulier dans les enfants et doit payer la plupart du temps du renoncement au mariage la sécurité économique et affective assurée par la participation à la vie de la famille.

> On raconte que parfois, dans le cas où l'aîné n'avait pas d'enfant ou venait à mourir sans descendance, on demandait à un vieux cadet, demeuré célibataire, de se marier afin d'assurer la continuité de la lignée. Sans qu'il s'agisse d'une véritable institution, le mariage du cadet avec la veuve de l'aîné dont il hérite (lévirat) était relativement fréquent. Après la guerre de 1914-1918, les mariages de ce type ont été assez nombreux : « On arrangeait les choses. En général, les parents poussaient en ce sens, dans l'intérêt de la famille, à cause des enfants. Et les jeunes acceptaient. On ne faisait pas de sentiment » (A. B.).

Les formes larvées ou, mieux, *déniées,* de l'exploitation, et en particulier celles qui empruntent une part de leur efficacité à la logique spécifique des relations de parenté, c'est-à-dire à l'expérience et au langage du devoir et du sentiment, doivent être appréhendées dans leur ambiguïté essentielle : la vision désenchantée qui réduit brutalement ces relations à leur vérité « objective » n'est pas moins fausse,

en toute rigueur, que la vision qui, à la manière de Le Play, ne retient que la représentation subjective, c'est-à-dire mystifiée, de la relation ; la méconnaissance de la vérité « objective » de la relation d'exploitation fait partie de la vérité complète de cette relation qui ne peut s'accomplir comme telle que *dans la mesure* où elle est méconnue. Loin que l'économie des échanges entre les conjoints ou entre les ascendants et les descendants, qui ne se vit et ne s'exprime que dans la dénégation et la sublimation et qui, à ce titre, est prédisposée à servir de modèle à toutes les formes douces (paternalistes) d'exploitation, puisse être réduite au modèle théorique de la relation « objective » entre les détenteurs des moyens de production et les vendeurs de force de travail, elle contraint à apercevoir que la vérité « objective » de cette relation elle-même n'aurait pas été aussi difficile à conquérir et à imposer si elle était dans tous les cas la vérité du rapport subjectif au travail, avec toutes les formes d'*investissement* dans l'activité elle-même, les gratifications matérielles et symboliques qu'elle procure, les enjeux spécifiques associés à la profession et aux relations professionnelles et même, en beaucoup de cas, l'attachement à l'entreprise ou à son propriétaire.

On comprend combien est artificielle et tout simplement extrinsèque l'interrogation sur les rapports entre les structures et les sentiments : les individus et même les familles peuvent ne reconnaître que les critères les plus ouvertement avouables, comme la vertu, la santé et la beauté des filles, la dignité et l'ardeur au travail des garçons, sans pour autant cesser de repérer, sous ces travestissements, les critères réellement pertinents, c'est-à-dire la valeur du patrimoine et le montant de l'*adot*. Si le système peut fonctionner dans la grande majorité des cas sur la base des critères les moins pertinents du point de vue des principes réels de son fonctionnement, c'est d'abord que l'éducation familiale tend à assurer une corrélation très étroite entre les critères fondamentaux du point de vue du système et les caractéristiques primordiales aux yeux des agents : de même que l'aîné de grande maison est plus que tout autre incliné aux vertus qui font « l'homme d'honneur » et le « bon paysan », de même la « grande héritière » ou la « bonne cadette » ne saurait se permettre la petite vertu qui est laissée aux filles de petite

famille. C'est en outre que la prime éducation, renforcée par toutes les expériences sociales, tend à imposer des schèmes de perception et d'appréciation, en un mot des *goûts,* qui s'appliquent, entre autres objets, aux partenaires potentiels et qui, en dehors même de tout calcul proprement économique ou social, tendent à écarter la mésalliance : l'amour socialement approuvé, donc prédisposé à la réussite, n'est autre chose que cet amour de son propre destin social, qui réunit les partenaires socialement prédestinés par les voies apparemment hasardeuses et arbitraires d'une élection libre. Et les cas pathologiques, toujours exceptionnels, où l'autorité doit s'affirmer expressément pour réprimer les sentiments individuels, ne doivent pas faire oublier tous les cas où la norme peut demeurer tacite parce que les dispositions des agents sont objectivement ajustées aux structures objectives, cette « convenance » spontanée dispensant de tout rappel aux convenances.

Le langage de l'analyse, et les propos mêmes des informateurs qui, choisis pour leur lucidité spéciale, sont provoqués à la lucidité par l'interrogation, ne doivent pas tromper. Ici comme ailleurs, les agents obéissent aux impulsions du sentiment ou aux injonctions du devoir plus qu'aux calculs de l'intérêt, lors même que, ce faisant, ils se conforment à l'économie du système de contraintes et d'exigences dont leurs dispositions éthiques et affectives sont le produit. La vérité déniée de l'économie des échanges entre parents ne s'exprime ouvertement qu'à l'occasion des crises qui ont précisément pour effet de faire resurgir le calcul continûment refoulé ou sublimé dans la générosité aveugle du sentiment. Cette vérité objective (ou objectiviste) reste une vérité partielle, ni plus ni moins vraie que l'expérience enchantée des échanges ordinaires. Les actions visant à surmonter la *contradiction spécifique* de ce système et, plus précisément, les menaces que tout mariage fait peser sur la propriété, et à travers elle sur la lignée, du fait que les dédommagements dus aux cadets risquent de déterminer le morcellement du patrimoine, c'est-à-dire cela même que le privilège accordé à l'aîné a pour fonction d'éviter, ne sont pas, comme le langage inévitablement employé pour les décrire pourrait le faire croire, de ces procédures que l'imagination juridique invente pour tourner le droit ni même des stratégies savamment calculées, à la

façon des « coups » de l'escrime ou des échecs. C'est l'habitus qui, parce qu'il est le produit des structures qu'il tend à reproduire et parce que, plus précisément, il implique la soumission « spontanée » à l'ordre établi et aux ordres des gardiens de cet ordre, c'est-à-dire aux anciens, enferme le principe des solutions, phénoménalement très différentes, limitation des naissances, émigration ou célibat des cadets, etc., que, en fonction de leur position dans la hiérarchie sociale, de leur rang dans la famille, de leur sexe, les différents agents apportent aux antinomies pratiques engendrées par des systèmes d'exigences qui ne sont pas automatiquement compatibles. Indissociables des stratégies successorales, des stratégies de fécondité, ou même des stratégies pédagogiques, c'est-à-dire de l'ensemble des *stratégies de reproduction* biologique, culturelle et sociale que tout groupe met en œuvre pour transmettre à la génération suivante, maintenus ou augmentés, les pouvoirs et les privilèges hérités, les stratégies matrimoniales n'ont pour principe ni la raison calculatrice ni les déterminations mécaniques de la nécessité économique, mais les dispositions inculquées par les conditions d'existence, sorte d'instinct socialement constitué qui porte à vivre comme nécessité inéluctable du devoir ou comme appel irrésistible du sentiment les exigences objectivement calculables d'une forme particulière d'économie.

chapitre 2
les usages sociaux de la parenté

> « Il y a les réponses ordinaires de la routine codifiée, le bréviaire des us et des coutumes, des valeurs admises, qui constitue une sorte de savoir inerte. Au-dessus, il y a le niveau de l'invention, qui est le domaine de l'*amusnaw* (le sage), capable non seulement de mettre en pratique le code admis, mais de l'adapter, de le modifier, voire de le révolutionner. »
>
> Mouloud Mammeri,
> *Dialogue sur la poésie orale en Kabylie.*

Quasi-inceste légitime, le mariage avec la cousine parallèle patrilinéaire (*bent âam*, la fille du frère du père) [1], ne peut apparaître « comme une sorte de scandale [2] », selon les termes de Claude Lévi-Strauss, que par référence aux taxinomies de la tradition ethnologique : mettant en question la notion d'*exogamie,* qui est la condition de la reproduction de lignées séparées et de la permanence et de l'identification aisée des unités consécutives, il oppose un redoutable défi tant aux théories des groupes d'unifiliation qu'à la théorie de l'alliance de mariage, qui construit le mariage comme échange d'une femme contre une femme supposant le tabou de l'inceste, c'est-à-dire l'impératif de l'échange. Tandis que la règle d'exogamie distingue nettement des groupes d'alliance et des groupes de filiation qui, par définition, ne peuvent coïncider, la lignée généalogique se trouvant du même coup définie de façon claire, puisque les pouvoirs, les privilèges et les devoirs se transmettent soit en ligne maternelle, soit en ligne paternelle, l'endogamie a pour effet d'effacer la distinction entre les lignées : ainsi, dans le cas limite d'un système qui serait

1. Ce texte propose une analyse nouvelle de certaines des données initialement présentées en détail dans un article, écrit en collaboration avec Abdelmalek Sayad, à l'intention de l'ouvrage édité par John Peristiany, *Mediterranean Family Structures* (Cambridge U. P., 1972).

2. Cf. C. Lévi-Strauss, « Le problème des relations de parenté », in J. Berque éd., *Systèmes de parenté,* intervention aux entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes, Paris, Ecole pratique des hautes études, 1959, p. 13-14.

réellement fondé sur le mariage avec la cousine parallèle, un individu déterminé se rattacherait à son grand-père paternel aussi bien par son père que par sa mère. Mais, d'autre part, en choisissant de conserver au sein de la lignée la cousine parallèle, cette quasi-sœur, le groupe se priverait du même coup de recevoir des femmes de l'extérieur et de contracter ainsi des alliances. On est donc contraint de se demander s'il suffit de voir dans ce type de mariage l'exception (ou l' « aberration ») qui confirme la règle ou d'aménager les catégories de perception qui l'ont fait surgir pour lui ménager une place, c'est-à-dire un nom, ou si, tout à l'opposé, il faut révoquer en doute radicalement les catégories de pensée qui produisent cet *impensable*. Ainsi par exemple suffit-il d'observer que, légitime dans le cas d'une société pourvue de groupes exogames et distinguant rigoureusement entre parents parallèles et croisés, l'usage de la notion de « préférence de mariage » ne se justifie plus dans le cas d'une société qui ne connaît pas de groupes exogames ? Ou bien faut-il aller plus loin et trouver dans cette exception une raison de mettre en question non seulement la notion même de prescription ou de préférence, et, plus généralement, la notion de *règle* et de *comportement gouverné par des règles* (au double sens de conforme objectivement à des règles et de déterminé par l'obéissance à des règles) mais aussi la notion de groupe défini généalogiquement, entité dont l'identité sociale serait aussi invariante et univoque que les critères de sa délimitation et qui conférerait à chacun de ses membres une identité sociale également distincte et fixée une fois pour toutes.

L'inadéquation du langage de la prescription et de la règle est si évidente dans le cas du mariage patrilatéral que l'on ne peut manquer de retrouver les interrogations de Rodney Needham sur les conditions de validité, peut-être jamais remplies, d'un tel langage, qui n'est autre que celui du droit [3]. Mais cette interrogation sur le statut épistémologique de concepts d'usage aussi courant que ceux de règle, de prescription ou de préférence, ne peut manquer d'atteindre la *théorie de la pratique* qu'ils présupposent : peut-on donner,

3. R. Needham, « The formal analysis of prescriptive patrilateral cross-cousin marriage », *Southwestern Journal of Anthropology,* t. 14, 1958, p. 199-219.

même implicitement, l' « algèbre de parenté », comme disait Malinowski, pour une théorie des pratiques de parenté et de la parenté « pratique » sans postuler tacitement qu'il existe une relation déductive entre les noms de parenté et les « attitudes de parenté » ? Et peut-on donner une signification anthropologique à cette relation sans postuler que les relations réglées et régulières entre les parents sont le produit de l'obéissance à des règles qui, bien qu'un dernier scrupule durkheimien porte à les appeler « jurales » (*jural*) plutôt que juridiques ou légales, sont censées commander la pratique à la façon des règles du droit [4] ? Peut-on enfin faire de la définition généalogique des groupes le seul principe du découpage des unités sociales et de l'attribution des agents à ces groupes, postulant ainsi implicitement que les agents sont définis sous tous les rapports et une fois pour toutes par leur appartenance au groupe et que, pour aller vite, *le* groupe définit les agents et leurs intérêts plus que les agents ne définissent *des* groupes en fonction de leurs intérêts ?

L'état de la question.

Les théories les plus récentes du mariage avec la cousine parallèle, celle de Fredrik Barth et celle de Robert Murphy et de Léonard Kasdan, pourtant diamétralement opposées, ont en commun de faire intervenir des *fonctions* que la théorie structuraliste ignore ou met entre parenthèses, qu'il s'agisse de fonctions économiques comme la conservation du patrimoine dans la lignée, ou de fonctions politiques comme le renforcement de l'intégration de la lignée [5]. Et on ne voit pas

4. Sur la relation déductive qui unit les noms de parenté ou le système des appellations aux attitudes de parenté, voir A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society,* Londres, 1952, p. 62, trad. franç. par Fr. et L. Marin, Paris, Les Editions de Minuit, 1968 ; *African Systems of Kinship and Marriage,* 1960, introduction, p. 25 ; C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale,* Paris, Plon, 1958, p. 46. Sur le terme de *jural* et l'emploi qu'en fait Radcliffe-Brown, voir L. Dumont, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale,* Paris, Mouton, 1971, p. 41 : les relation « jurales » sont celles « qui sont l'objet de prescriptions précises, formelles, qu'il s'agisse de personnes ou de choses ».

5. F. Barth, « Principles of social organization in southern Kurdistan », *Universitets Ethnografiske Museum Bulletin,* nº 7, Oslo, 1953 ; R. F. Murphy and L. Kasdan, « The structure of parallel cousin marriage », *American Anthropologist,* vol. 61, février 1959, p. 17-29.

comment elles pourraient faire autrement sous peine d'abandonner à l'absurdité un mariage qui ne remplit manifestement pas la fonction d'échange ou d'alliance communément reconnue au mariage avec la cousine croisée [6]. Barth insiste sur le fait que le mariage endogamique « contribue de façon déterminante » à renforcer la lignée minimale et à en faire un groupe intégré dans la lutte entre factions. Au contraire, Murphy et Kasdan, qui reprochent à Barth d'expliquer l'institution par « les buts consciemment visés des acteurs individuels », c'est-à-dire, plus précisément, par les intérêts du chef de lignée à s'attacher ses neveux, situés en des points de segmentation virtuels, rapportent ce type de mariage à sa « fonction structurale », à savoir de contribuer à la « fission extrême des lignées agnatiques et, par l'endogamie, à l'isolement et au repliement des lignées sur elles-mêmes ». Claude Lévi-Strauss est parfaitement fondé à dire que les deux positions opposées reviennent exactement au même : de fait, la théorie de Barth, qui fait de ce mariage un moyen de renforcer l'unité de la lignée et de limiter sa tendance au fractionnement, et celle de Murphy, qui y voit le principe d'une recherche de l'intégration dans des unités plus larges, englobant à la limite tous les Arabes et fondées sur l'invocation d'une origine commune, s'accordent pour admettre que le mariage avec la cousine parallèle ne peut s'expliquer dans la logique pure du système des échanges matrimoniaux et renvoie nécessairement à des fonctions externes, économiques ou politiques [7].

6. La plupart des analystes anciens reprenaient l'explication indigène selon laquelle le mariage endogame avait pour fonction de garder la propriété dans la famille, mettant en évidence, à juste raison, la relation qui unit le mariage à la coutume successorale. A cette explication, Murphy et Kasdan objectent très justement que la loi coranique qui accorde à la femme la moitié de la part d'un garçon n'est que rarement observée et que la famille pourrait compter en tout cas sur l'héritage apporté par les filles importées (H. Granqvist, « Marriage conditions in a palestinian village », *Commentationes Humanarum Societas Scientiarium Fennica,* vol. 3, 1931 ; Rosenfield, « An analysis of marriage statistics for a moslem and christian arab village », *International Archives of Ethnography,* 48, 1957, p. 32-62).

7. Ces deux théories ont surtout en commun d'accepter une définition indifférenciée de la fonction du mariage ainsi réduite à la fonction *pour le groupe dans son ensemble.* Ainsi, par exemple, Murphy et Kasdan écrivent : « La plupart des explications du mariage entre cousins parallèles sont des explications par les causes et les motivations, suivant lesquelles l'institution doit être comprise par référence aux buts conscients des

Jean Cuisenier ne fait que tirer les conséquences de ce constat dans une construction qui tâche de rendre compte des discordances relevées déjà par tous les observateurs entre le « modèle » et les pratiques, en même temps que des fonctions externes, au moins économiques, des échanges matrimoniaux : « C'est la pensée indigène elle-même qui met sur la voie d'un modèle explicatif. Celle-ci représente en effet les alliances nouées dans un groupe à partir d'une opposition fondamentale entre deux frères, dont l'un doit se marier dans le sens de l'endogamie pour maintenir au groupe sa consistance, et l'autre dans le sens de l'exogamie pour donner au groupe des alliances. Cette opposition des deux frères se retrouve à tous les niveaux du groupe agnatique ; elle exprime, dans le langage généalogique habituel à la pensée arabe, une alternative représentable selon le schéma d'un "ordre partiel", où les valeurs numériques de *a* et *b* sont respectivement 1/3 et 2/3. Si *a* est le choix de l'endogamie, *b* le choix de l'exogamie, et si l'on suit les ramifications de l'arbre dichotomique à partir de la racine, le choix de *a* au niveau le plus superficiel des cercles généalogiques est le choix de la cousine parallèle (un tiers des cas) [8]. » On pourrait être tenté de mettre au crédit de ce modèle le fait qu'il s'efforce de rendre compte des données statistiques, à la différence des théories traditionnelles du

protagonistes individuels. Nous n'avons pas cherché à expliquer l'origine de la coutume mais, l'ayant prise comme une donnée de fait, nous nous sommes efforcés d'analyser sa fonction, c'est-à-dire son rôle à l'intérieur de la structure sociale bédouine, et il est apparu que le mariage des cousins parallèles contribue à l'extrême fission des lignées agnatiques dans la société arabe et, par l'endogamie, enkyste les segments patrilinéaires » (F. Murphy et L. Kasdan, *op. cit.,* p. 27). Ceux qui expliquent les stratégies matrimoniales par leurs effets — par exemple, la fission et la fusion de Murphy et Kasdan sont des effets que l'on ne gagne rien à désigner du nom de fonction — ne sont pas moins éloignés de la réalité des pratiques que ceux qui invoquent l'efficacité de la règle. Dire que le mariage entre cousins parallèles a une fonction de fission ou de fusion sans se demander *pour qui* et *pour quoi* et dans quelle mesure (qu'il faudrait mesurer) et sous quelles conditions, c'est recourir, honteusement bien sûr, à une explication par les *causes finales* au lieu de se demander comment les conditions économiques et sociales caractéristiques d'une formation sociale imposent la recherche de la satisfaction d'un type déterminé d'intérêts qui conduit elle-même à la production d'un type déterminé d'effets collectifs.

8. J. Cuisenier, « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe », *L'Homme,* II, 2, mai-août 1962, p. 80-105.

« mariage préférentiel » qui se contentent du constat de la divergence, imputée à des facteurs secondaires, démographiques par exemple, entre la « norme » (ou la « règle ») et la pratique [9]. Mais, lorsqu'on observe qu'il suffit de se donner une définition plus ou moins restrictive des mariages assimilables au mariage avec la cousine parallèle pour s'écarter, en plus ou en moins, du pourcentage providentiel (36 % = 1/3 ?) qui, accouplé avec un propos indigène, engendre un « modèle théorique », on n'a pas de peine à se convaincre que le modèle n'est si parfaitement ajusté aux faits que parce qu'il a été construit par *ajustement,* c'est-à-dire inventé *ad hoc* pour rendre raison d'un artefact statistique, et non élaboré à partir d'une théorie des principes de production des pratiques. Il y a, disait Leibniz, une équation pour la courbe de chaque visage. Et, par les temps qui courent, on trouvera toujours quelque mathématicien pour démontrer que deux cousines parallèles à une même troisième sont parallèles entre elles.

Mais, l'intention de soumettre les généalogies à l'analyse statistique a au moins pour vertu de révéler les propriétés les plus fondamentales de la généalogie, cet instrument d'analyse qui n'est jamais lui-même pris pour objet d'analyse. On voit d'emblée ce que peut avoir d'étrange le projet de calculer des taux d'endogamie dans un cas où, comme ici, c'est la notion même de *groupe endogame* qui est en question, donc la base de calcul.

> Jean Cuisenier, qui suit ici Claude Lévi-Strauss faisant observer que « du point de vue structural, on peut traiter comme équivalent le mariage avec la fille du frère du père ou le mariage avec la fille du fils du père [10] », écrit : « Il arrive au contraire qu'*Ego* se marie avec la petite-fille de son oncle paternel ou avec la fille du grand-oncle paternel. Du point de vue structural, ces unions sont assimilables, l'une au mariage avec la fille de l'oncle paternel, l'autre au mariage avec la petite-fille du grand-oncle paternel » (J. Cuisenier, *loc. cit.,* p. 84). Lorsqu'il combine le nominalisme qui consiste à prendre la cohérence du système des appellations pour la logique pratique des dispositions et des pratiques avec le formalisme d'une statistique fondée sur des découpages abstraits, l'ethnologue est conduit à opérer des manipulations généalogiques qui ont leur équivalent pratique dans les procédés que les agents emploient pour masquer les discordances entre leurs pratiques matrimoniales et la représentation idéale qu'ils s'en font ou l'image officielle qu'ils entendent en donner (ils peuvent ainsi, pour les besoins de la cause, subsumer sous le nom de cousine parallèle non seulement la fille de l'oncle paternel mais aussi les cousines patrilinéaires au second ou même au troisième degré, telles par exemple la fille du fils du frère du père ou la fille du frère du père du père ou encore la fille du fils du frère du père du père, et ainsi de suite ; on sait aussi les manipulations qu'ils font subir au vocabulaire de la parenté lorsque, par exemple, ils utilisent le concept de *âamm* comme terme de politesse susceptible d'être adressé à tout parent patrilinéaire plus âgé). Le calcul des « taux d'endogamie » par niveau généalogique, intersection irréelle de « catégories » abstraites, conduit à traiter comme identiques par une abstraction du second ordre des individus qui, bien qu'ils soient situés au même niveau de l'arbre généalogique, peuvent être d'âges très différents et dont les mariages, pour cette raison même, ont pu être conclus dans des conjonctures différentes correspondant à des états différents du marché matrimonial ; ou, au contraire, à traiter comme différents des mariages généalogiquement séparés, mais chronologiquement simultanés — un homme pouvant par exemple se marier en même temps qu'un de ses oncles.

Faut-il se contenter des découpages abstraitement opérés *sur le papier,* c'est-à-dire au vu de généalogies qui ont la même étendue que la mémoire du groupe, elle-même fonction

9. « On sait depuis longtemps, et les simulations sur ordinateur entreprises par K. Kundstadter et son équipe ont achevé de le démontrer, que les sociétés qui préconisent le mariage entre certains types de parents ne réussissent à se conformer à la norme que dans un petit nombre de cas. Les taux de fécondité, et de reproduction, l'équilibre démographique des sexes, la pyramide des âges, n'offrent jamais la belle harmonie et la régularité requises pour que, dans le degré prescrit, chaque individu soit assuré de trouver au moment du mariage un conjoint approprié, même si la nomenclature de parenté est suffisamment extensive pour confondre des degrés de même type mais inégalement éloignés et qui le sont souvent au point que la notion d'une descendance commune devient toute théorique » (C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté,* Préface à la 2e édition, Paris, Mouton, 1968, p. XVII).

10. C. Lévi-Strauss, « Le problème des relations de parenté », *loc. cit.,* p. 55.

dans sa structure et son étendue des *fonctions* accordées par le groupe à ceux qu'elle mémorise et oublie ? Voyant dans le schéma de la lignée une représentation idéologique à laquelle les Bédouins ont recours pour se donner une « compréhension première » de leurs relations présentes, E. L. Peters [11] remarque que ce schéma ignore les rapports de force réels entre les segments équivalents généalogiquement, qu'il oublie les femmes et qu'il traite comme de simples « accidents contingents » les facteurs écologiques, démographiques et politiques les plus fondamentaux [12]. Ou bien faut-il reprendre les découpages que les agents eux-mêmes opèrent en fonction de critères qui ne sont pas nécessairement généalogiques ? Mais c'est pour découvrir que les chances qu'un individu fasse un mariage socialement tenu pour assimilable au mariage avec la *bent âamm,* sont d'autant plus grandes que la lignée « pratique », c'est-à-dire pratiquement mobilisable, est plus grande (et aussi, du même coup, le nombre des partenaires potentiels) et que sont plus fortes les pressions et plus probables les urgences capables de l'incliner ou de le contraindre à se marier dans la lignée. Lorsque l'indivision est rompue et que rien ne vient rappeler et entretenir la relation généalogique, la fille du frère du père peut n'être pas plus proche, dans l'espace social pratiquement appréhendé, que n'importe quelle autre cousine

11. E. L. Peters, « Some structural aspects of the feud among the camel-herding Bedouin of Cyrenaica », *Africa,* vol. XXXVII, nº 3, juillet 1967, p. 261-282. Murphy ne disait pas autre chose, mais sans en tirer les conséquences, lorsqu'il remarquait que les généalogies et la manipulation des généalogies ont pour fonction principale de favoriser l'intégration verticale d'unités sociales que le mariage avec la cousine parallèle tend à diviser et à refermer sur elles-mêmes.

12. De fait, les généalogies les plus rigoureusement contrôlées présentent des lacunes systématiques : la force du souvenir étant proportionnelle à la valeur que le groupe accorde à chaque individu au moment de la recollection, les généalogies conservent mieux les hommes (et par suite leurs mariages), surtout quand ils ont produit une nombreuse descendance masculine, que les femmes (sauf, évidemment, quand celles-ci se sont mariées à l'intérieur de la lignée) ; elles enregistrent les mariages proches mieux que les mariages lointains, les mariages uniques plutôt que la série complète de tous les mariages contractés par un même individu (polygamie, remariages multiples après divorces et veuvages). Et tout incite à supposer que des lignes entières peuvent être passées sous silence par les informateurs lorsque le dernier représentant est mort sans descendance masculine (donnant ainsi raison à la théorie indigène qui fait de toute naissance une *résurrection* et de l'individu sans descendance masculine quelqu'un que personne ne viendra « évoquer » — comme on évoque les esprits — et ressusciter).

patrilatérale (ou même matrilatérale) ; au contraire, une cousine plus éloignée dans l'espace généalogique peut être l'équivalent pratique d'une *bent âamm* lorsque les deux cousins font partie d'une même « maison » fortement unie, vivant en indivision totale, sous la conduite d'un ancien. Et lorsque les informateurs répètent avec beaucoup d'insistance qu'on se marie moins dans la lignée aujourd'hui qu'on ne le faisait autrefois, peut-être sont-ils simplement victimes d'une illusion suscitée par le dépérissement des grandes familles indivises.

Les fonctions des relations et le fondement des groupes.

Il ne suffit pas, comme font les observateurs les plus avisés, de glisser prudemment de la notion de mariage préférentiel avec la cousine parallèle à la notion d' « endogamie de lignage » et de chercher dans ce langage vague et distingué une manière de fuir les problèmes que pose la notion d'endogamie, ceux-là mêmes que recèle le concept trop familier de *groupe.* Il faut se demander d'abord ce qui se trouve impliqué dans le fait de définir un groupe par la relation généalogique unissant ses membres et par cela seulement, donc de traiter (implicitement) la parenté comme condition nécessaire et suffisante de l'unité d'un groupe. En fait, poser réellement la question des *fonctions* des relations de parenté ou, plus brutalement, de l'utilité des parents, c'est apercevoir aussitôt que les usages de la parenté que l'on peut appeler généalogiques sont réservés aux situations officielles, dans lesquelles ils remplissent une fonction de mise en ordre du monde social et de légitimation de cet ordre. Par quoi ils s'opposent à d'autres espèces d'usages pratiques des relations de parenté, qui sont eux-mêmes un cas particulier de l'utilisation des *relations.* Le schéma généalogique des relations de parenté que construit l'ethnologue ne fait que reproduire la représentation *officielle* des structures sociales, représentation produite par l'application d'un principe de structuration qui n'est *dominant* que *sous un certain rapport,* c'est-à-dire dans certaines situations et en vue de certaines fonctions.

Rappeler que les relations de parenté sont quelque chose que l'on fait et dont on fait quelque chose, ce n'est pas seu-

lement, comme les taxinomies en vigueur pourraient le faire croire, substituer une interprétation « fonctionnaliste » à une interprétation « structuraliste » ; c'est mettre radicalement en question la théorie implicite de la pratique qui porte la tradition ethnologique à appréhender les relations de parenté « sous forme d'objet ou d'intuition », comme dit Marx, plutôt que sous la forme des pratiques qui les produisent, les reproduisent ou les utilisent par référence à des fonctions nécessairement pratiques. Si tout ce qui touche à la famille n'était pas entouré de dénégations, il ne serait pas besoin de rappeler que les relations entre ascendants et descendants elles-mêmes n'existent et ne subsistent qu'au prix d'un travail incessant d'entretien et qu'il y a une *économie des échanges matériels et symboliques entre les générations*. Quant aux relations d'alliance, c'est seulement lorsqu'on les enregistre comme *fait accompli,* à la façon de l'ethnologue qui établit une généalogie, que l'on peut oublier qu'elles sont le produit de stratégies orientées en vue de la satisfaction d'intérêts matériels et symboliques et organisées par référence à un type déterminé de conditions économiques et sociales.

Parler d'endogamie et vouloir même, dans une intention louable de rigueur, en mesurer les degrés, c'est faire comme s'il existait une définition purement généalogique de la lignée alors que chaque adulte mâle, à quelque niveau qu'il se trouve dans l'arbre généalogique, représente un point de segmentation potentiel, susceptible d'être actualisé en fonction d'un usage social particulier. Plus on situe le point d'origine loin dans le temps, et dans l'*espace* généalogique — et rien n'interdit, dans cet espace abstrait, de régresser à l'infini —, plus on recule les *frontières* de la lignée et plus la puissance *assimilatrice* de l'idéologie généalogique s'accroît, mais au détriment de sa vertu *distinctive,* qui augmente au contraire quand on rapproche l'origine commune. C'est ainsi que l'usage que l'on peut faire de l'expression *ath* (les descendants de, ceux de...) obéit à une logique positionnelle tout à fait semblable à celle qui caractérise les usages du mot *cieng* selon Evans-Pritchard : le même individu pouvant, selon la circonstance, la situation, l'interlocuteur, donc selon la *fonction* assimilatrice et distinctive de l'appellation, se dire membre des Ath Abba, c'est-à-dire d'une « maison » (*akham*), l'unité la plus restreinte, ou, à l'autre extrême, des

Ath Yahia, c'est-à-dire d'une tribu (*âarch*), le groupe le plus large. Le relativisme absolu qui conférerait aux agents le pouvoir de manipuler sans aucune limite leur propre identité sociale ou celle des adversaires ou des partenaires qu'ils prétendent assimiler ou exclure en manipulant les limites de la classe dont les uns et les autres font partie aurait au moins le mérite de rompre avec le réalisme naïf qui ne sait pas caractériser un groupe autrement que comme une population définie par des *frontières* directement visibles. En fait, la structure d'un groupe (et en conséquence l'identité sociale des individus qui le composent) dépend de la fonction qui est au principe de sa constitution et de son organisation. C'est ce qu'oublient ceux-là mêmes qui s'efforcent d'échapper à l'abstraction généalogique en opposant la ligne d'unifiliation (*descent line*) et la ligne locale (*local line*) ou la ligne diagrammatique locale (*local descent group*), portion d'un ensemble d'unifiliation que l'unité de résidence autorise à agir collectivement en tant que groupe [13]. Les effets de la distance spatiale dépendent eux aussi de la fonction en vue de laquelle s'instaure la relation sociale : si l'on peut admettre par exemple que l'utilité potentielle d'un partenaire tend à décroître avec la distance, il cesse d'en être ainsi toutes les fois que, comme dans le cas du mariage de prestige, le profit symbolique est d'autant plus grand que la relation s'établit entre personnes plus éloignées ; de même, si l'unité de résidence contribue à l'intégration du groupe, l'unité que confère au groupe sa mobilisation en vue d'une fonction commune contribue à minimiser l'effet de la distance. Bref, quoique l'on puisse théoriquement considérer qu'il existe autant de groupes possibles que de fonctions, il reste qu'on ne peut pas faire appel à n'importe qui pour n'importe quelle occasion, pas plus qu'on ne peut offrir ses services à n'importe qui pour n'importe quelle fin. Pour échapper au relativisme sans tomber dans le réalisme, on peut donc poser que les constantes du champ des partenaires à la fois utilisables en fait, parce que spatialement proches, et utiles, parce que socialement influents, font que chaque groupe d'agents tend à maintenir à l'existence par un travail continu d'entretien un réseau privilégié de relations pratiques qui comprend

13. L. Dumont, *op. cit.*, p. 122-123.

non seulement l'ensemble des relations généalogiques maintenues en état de marche, appelées ici *parenté pratique,* mais aussi l'ensemble des relations non généalogiques qui peuvent être mobilisées pour les besoins ordinaires de l'existence, appelées ici *relations pratiques.*

La négociation et la célébration du mariage fournissent une bonne occasion d'observer tout ce qui sépare, dans la pratique, la parenté officielle, une et immuable, définie une fois pour toutes par les normes protocolaires de la généalogie, et la parenté pratique, dont les frontières et les définitions sont aussi nombreuses et variées que les utilisateurs et les occasions de l'utiliser. C'est la parenté pratique qui fait les mariages ; c'est la parenté officielle qui les célèbre. Dans les mariages ordinaires, les contacts qui précèdent la demande officielle (*akht'ab*) et les négociations les moins avouables, portant sur ce que l'idéologie officielle entend ignorer, comme les conditions économiques du mariage, le statut offert à la femme dans la maison de son mari, les rapports avec la mère du mari, sont laissés aux personnages les moins qualifiés pour représenter le groupe et pour l'engager, donc toujours susceptibles d'être désavoués, soit une vieille femme, le plus souvent une sorte de professionnelle de ces contacts secrets, une sage-femme ou quelque autre femme habituée à se déplacer de village en village. Dans les négociations difficiles entre groupes éloignés, la déclaration des intentions (*assiwat' wawal*) incombe à un homme connu et prestigieux appartenant à une unité assez distante et distincte du groupe des preneurs pour apparaître comme *neutre* et être en mesure d'agir de conserve avec un personnage occupant à peu près la même position par rapport au groupe des donneurs (ami ou allié plutôt que parent) : la personne ainsi mandatée évite de procéder à une démarche expresse et s'arrange pour trouver une occasion apparemment fortuite (le hasard impliquant une dénégation de l'intention, donc du calcul) de rencontrer une personne située « du côté de la jeune fille » et de s'ouvrir à elle des intentions de la famille intéressée. Quant à la demande officielle (*akht'ab*), elle est présentée par le moins responsable des responsables du mariage, c'est-à-dire le frère aîné et non le père, l'oncle paternel et non le grand-père, etc., accompagné, surtout s'il est jeune, d'un parent d'une autre lignée. Ce sont des hommes de plus en plus proches du marié et de plus en plus prestigieux (soit, par exemple, dans un premier temps,

le frère aîné et l'oncle maternel, puis, dans un second temps, l'oncle paternel et un des notables du groupe, puis les mêmes accompagnés de plusieurs notables, ceux du groupe et ceux du village ainsi que le *t'aleb,* auxquels s'adjoindront plus tard les marabouts du village, puis le père accompagné des notables des villages proches et même de la tribu voisine, etc.) qui présentent leur sollicitation (*ah'allal*) à des hommes de la famille de la mariée de plus en plus éloignés généalogiquement et spatialement. Au terme, ce sont les plus grands et les plus lointains des parents de la jeune fille qui viennent intercéder auprès du père et de la mère de la jeune fille de la part des parents les plus proches et les plus prestigieux du jeune homme qui les ont eux-mêmes sollicités. Enfin, l'acceptation (*aqbal*) est proclamée devant le plus grand nombre d'hommes et portée à la connaissance du plus éminent des parents du jeune homme par le plus éminent des parents de la jeune fille qui a été sollicité pour appuyer la demande. Si, à mesure que les négociations avancent et qu'elles s'acheminent vers la réussite, la parenté pratique peut céder la place à la parenté officielle, la hiérarchie sous le rapport de l'*utilité* étant à peu près exactement l'inverse de la hiérarchie sous le rapport de la légitimité généalogique, c'est d'abord que l'on n'a pas intérêt à engager d'emblée des parents qui, par leur position généalogique et sociale, compromettraient trop fortement leurs mandants, — et d'autant moins que la situation d'infériorité conjoncturelle qui est liée à la position de solliciteur s'associe souvent à une supériorité structurale, du fait que l'homme se marie plutôt de haut en bas. C'est ensuite que l'on ne peut demander à n'importe qui de se mettre dans la position de solliciteur exposé à un refus et, à plus forte raison, d'entrer dans des négociations peu glorieuses, souvent pénibles, parfois déshonorantes pour les deux parties (comme la pratique appelée *thajâalts* et consistant à acheter contre de l'argent l'intervention de parents de la jeune fille demandée en mariage auprès des parents responsables de la décision). C'est enfin que, dans la phase *utile* des négociations, la recherche de l'efficacité maximum oriente les choix vers les personnes connues pour leur habileté ou pour leur autorité particulière auprès de la famille recherchée ou pour leurs bonnes relations avec une personne capable d'influencer la décision. Et il est naturel que ceux qui ont réellement « fait » le mariage aient à se contenter, dans la phase officielle, de la place qui leur est assignée non par leur utilité mais par leur position dans la

généalogie, se trouvant ainsi voués, comme on dit au théâtre, à « jouer les utilités » au profit des « grands rôles ».

Ainsi, pour schématiser, la parenté de représentation s'oppose à la parenté pratique comme l'officiel s'oppose au non-officiel (qui englobe l'officieux et le scandaleux) ; le collectif au particulier ; le public, explicitement codifié dans un formalisme magique ou quasi juridique, au privé, maintenu à l'état implicite, voire caché ; le rituel collectif, pratique sans sujet, susceptible d'être accomplie par des agents interchangeables parce que collectivement mandatés, à la stratégie, orientée vers la satisfaction des intérêts pratiques d'un agent ou d'un groupe d'agents particuliers. Les unités abstraites qui, étant le produit d'un simple découpage théorique, comme ici la ligne d'unifiliation (ou, ailleurs, la classe d'âge), sont disponibles pour toutes les fonctions, c'est-à-dire pour aucune en particulier, n'ont d'existence pratique que par et pour les usages les plus *officiels* de la parenté : la parenté de *représentation* n'est autre chose que la représentation que le groupe se fait de lui-même et la représentation quasi théâtrale qu'il se donne de lui-même en agissant conformément à la représentation qu'il a de lui-même. A l'opposé, les groupes pratiques n'existent que par et pour les fonctions particulières en vue desquelles ils sont *effectivement mobilisés* et ils ne subsistent que parce qu'ils ont été maintenus en état de marche par leur utilisation même et par tout un travail d'entretien (dont font partie les échanges matrimoniaux qu'ils rendent possibles) et parce qu'ils reposent sur une communauté de dispositions (habitus) et d'intérêts telle que celle que fonde l'indivision du patrimoine matériel et symbolique.

S'il arrive que l'ensemble officiel des individus susceptibles d'être définis par la même relation au même ascendant situé au même niveau (quelconque) de l'arbre généalogique constitue un groupe pratique, c'est qu'en ce cas les découpages à base généalogique recouvrent des unités fondées sur d'autres principes, écologiques (voisinage), économiques (indivision) et politiques. Que la valeur *descriptive* du critère généalogique soit d'autant plus grande que l'origine commune est plus rapprochée et l'unité sociale plus restreinte, cela ne signifie pas nécessairement que son *efficacité unificatrice* s'accroisse corrélativement : en fait, on le verra, la

relation la plus étroite généalogiquement, celle qui unit les frères, est aussi le lieu de la plus forte tension et seul un travail de tous les instants peut maintenir la solidarité. Bref, la simple relation généalogique ne prédétermine jamais complètement la relation entre les individus qu'elle unit. L'étendue de la parenté pratique dépend de l'aptitude des membres de l'unité officielle à surmonter les tensions qu'engendre la concurrence des intérêts à l'intérieur de l'entreprise indivise de production et de consommation et à entretenir des relations pratiques conformes à la représentation officielle que s'en donne tout groupe qui se pense en tant que groupe intégré, donc à cumuler les avantages que procure toute relation pratique et les profits symboliques qu'assure l'approbation socialement accordée aux pratiques conformes à la représentation officielle des pratiques, c'est-à-dire à l'idéal social de la parenté.

Toutes les stratégies par lesquelles les agents visent à *se mettre en règle* et à mettre ainsi la règle de leur côté sont là pour rappeler que les représentations, et en particulier les taxinomies de parenté, ont une efficacité qui, bien que purement symbolique, n'en est pas moins tout à fait réelle. C'est en tant qu'instrument de connaissance et de construction du monde social que les structures de parenté remplissent une fonction politique (à la façon de la religion ou de toute autre représentation officielle). Les termes d'adresse et de référence sont avant tout des *catégories de parenté,* au sens étymologique d'imputations collectives et publiques (*katègoreisthai* signifiant à l'origine accuser publiquement, imputer quelque chose à quelqu'un à la face de tous), collectivement approuvées et attestées comme évidentes et nécessaires : à ce titre, ils enferment le pouvoir magique d'*instituer des frontières* et de *constituer des groupes,* par des déclarations *performatives* (il suffit de penser à tout ce qu'enferme une expression comme « c'est ta sœur », seul énoncé pratique du tabou de l'inceste), investies de toute la force des groupes qu'elles contribuent à faire.

Le pouvoir symbolique des catégorèmes ne se voit jamais aussi bien que dans le cas des *noms propres,* qui, en tant qu'emblèmes concentrant tout le capital symbolique d'un groupe prestigieux, sont l'enjeu d'une concurrence intense : s'approprier ces indices de la position généalogique (un tel,

fils d'un tel, fils d'un tel, etc.), c'est en quelque sorte s'emparer d'un *titre* donnant des droits privilégiés sur le patrimoine du groupe. Donner à un nouveau-né le nom d'un grand ancêtre, ce n'est pas seulement accomplir un acte de piété filiale mais prédestiner en quelque sorte l'enfant ainsi désigné à « ressusciter » l'ancêtre éponyme, c'est-à-dire à lui succéder dans ses charges et ses pouvoirs. (Ici comme ailleurs, l'état présent des rapports de force et d'autorité commande ce que sera la représentation collective du passé : cette projection symbolique des rapports de force entre des individus et des groupes en concurrence contribue encore à renforcer ces rapports de force en accordant aux dominants le droit à professer la mémoire du passé le mieux fait pour légitimer leurs intérêts présents.)

On préfère éviter de donner à un nouveau-né le nom d'un parent encore vivant : ce serait le « ressusciter » avant qu'il ne soit mort, lui lancer un défi injurieux et, chose plus grave, une malédiction ; cela même lorsque la rupture d'indivision est consacrée par le partage solennel du patrimoine ou à la suite de l'éclatement de la famille consécutif à l'émigration en ville ou en France. Un père ne peut donner son prénom à son fils et lorsqu'un fils porte le nom de son père, c'est que celui-ci est mort en le laissant « dans le ventre de sa mère ». Mais, en ce domaine comme ailleurs, échappatoires et subterfuges ne manquent pas. Il arrive que l'on change le prénom initialement attribué à l'enfant, afin de lui donner un nom rendu disponible par la mort de son père ou de son grand-père (le premier nom, que la mère et les femmes de la famille continuent à utiliser, se trouvant alors réservé aux usages privés). Il arrive que le même prénom soit donné sous des formes légèrement différentes à plusieurs enfants, au prix d'une addition ou d'une suppression (Mohand Ourabah au lieu de Rabah ou l'inverse), ou d'une altération légère (Beza au lieu de Mohand Ameziane, Hamimi ou Dahmane à la place de Ahmed). De même, si l'on évite de désigner un enfant du même nom que son frère aîné, certaines associations de noms très proches ou dérivés d'un même nom sont très prisées (Ahcène et Elhocine, Ahmed et Mohamed, Meziane et Moqrane, etc.), surtout si l'un de ces noms est celui d'un ancêtre.

Les prénoms les plus prestigieux, comme les terres les plus nobles, sont l'objet d'une concurrence réglée et le

« droit » à s'approprier le prénom le plus convoité, parce qu'il proclame continûment la relation généalogique à l'ancêtre dont la mémoire est conservée par le groupe et hors du groupe, se distribue selon une hiérarchie analogue à celle qui régit les obligations d'honneur en cas de vengeance ou les droits sur une terre du patrimoine en cas de vente : ainsi, le prénom se transmettant en ligne patrilinéaire directe, le père ne peut donner à un enfant le nom de son propre *âamm* ou de son propre frère (*âamm* de l'enfant) dans le cas où ces derniers ont laissé des fils déjà mariés, donc en mesure de reprendre le nom de leur père pour l'un de leurs fils ou petits-fils. Ici comme ailleurs, le langage commode de la norme et de l'obligation (doit, ne peut, etc.) ne doit pas tromper : ainsi, on a pu voir un frère cadet profiter d'un rapport de force favorable pour donner à ses enfants le prénom d'un frère prestigieux, mort en ne laissant que des enfants très jeunes qui mirent par la suite leur point d'honneur à se réapproprier, au risque de confusions, le prénom dont ils se considéraient comme les détenteurs légitimes. La concurrence est particulièrement évidente lorsque plusieurs frères souhaitent reprendre pour leurs enfants le prénom de leur père : alors que le souci de ne pas laisser un nom à l'abandon commande qu'on l'attribue au premier des garçons qui vient à naître après la mort de son porteur, l'aîné peut en différer l'attribution afin de le décerner à l'un de ses petits-fils, au lieu de le laisser pour le fils d'un de ses frères plus jeune, sautant ainsi un niveau généalogique. Mais il peut arriver aussi, à l'inverse, qu'en l'absence de toute descendance masculine un nom se trouve exposé à tomber en déshérence et que la charge de le « ressusciter » incombe d'abord aux collatéraux, ensuite plus largement à tout le groupe qui manifeste par là que son intégration et sa richesse en hommes le mettent en état de reprendre les noms de tous les ascendants directs et de réparer par surcroît les défaillances survenues ailleurs [14].

Les catégories de parenté instituent une réalité. Ce que l'on appelle communément conformisme est une forme de sentiment du réel (ou, si l'on veut, un effet de ce que Dur-

14. C'est ainsi qu'une des fonctions du mariage avec la fille de *âamm*, quand celui-ci meurt sans descendance masculine, est de permettre à la fille de veiller à ce que le nom de son père ne disparaisse pas.

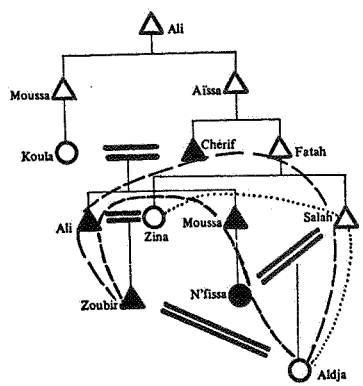
kheim appelait le « conformisme logique »). L'existence d'une vérité officielle qui, ayant pour elle tout le groupe, comme c'est le cas dans une société peu différenciée, a l'objectivité de ce qui est collectivement reconnu, définit une forme d'intérêt spécifique, attachée à la conformité à l'officiel. Le mariage avec la cousine parallèle a pour lui toute la réalité de l'idéal. Si, à prendre trop au sérieux le discours indigène, on risque de donner la vérité officielle pour la norme de la pratique, à trop s'en défier, on risque de sous-estimer l'efficacité spécifique de l'officiel et de s'interdire de comprendre les stratégies du second ordre par lesquelles on vise par exemple à s'assurer les profits associés à la conformité en dissimulant les stratégies et les intérêts sous les apparences de l'obéissance à la règle [15].

Le statut véritable des taxinomies de parenté, principes de structuration du monde social qui, en tant que tels, remplissent toujours une fonction politique, ne se voit jamais aussi bien que dans les usages différents que les hommes et les femmes peuvent faire du même champ de relations généalogiques, notamment dans leurs « lectures » et leurs « usages » différents des relations de parenté généalogiquement équivoques (que l'étroitesse de l'aire matrimoniale rend assez fréquentes). Dans tous les cas de relation généalogiquement équivoque, on peut toujours rapprocher le parent le plus éloigné ou se rapprocher de lui en mettant l'accent sur ce qui unit, tandis qu'on peut tenir à distance le parent le plus proche en portant au premier plan ce qui sépare. L'enjeu de ces manipulations, qu'il serait naïf de considérer comme fictives sous prétexte qu'elles ne trompent personne, n'est autre chose que la définition des *limites pratiques du groupe,* que l'on peut ainsi faire passer, selon les besoins, au-delà ou en

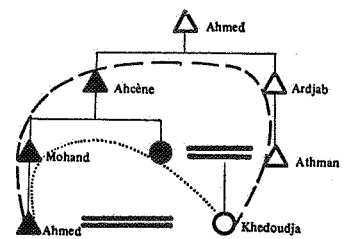
15. Ainsi, les actes les plus ritualisés en apparence de la négociation matrimoniale et des manifestations cérémonielles dont s'accompagne la célébration du mariage et qui, par leur plus ou moins grande solennité, ont pour fonction secondaire de déclarer la signification sociale du mariage (la cérémonie étant, en gros, d'autant plus solennelle que le mariage unit des familles plus élevées dans la hiérarchie sociale et plus éloignées dans l'espace généalogique), représentent autant d'occasions de déployer des stratégies visant à manipuler le sens objectif d'une relation jamais complètement univoque, soit en choisissant l'inévitable et en se conformant scrupuleusement aux convenances, soit en masquant la signification objective du mariage sous le rituel destiné à le célébrer.

deçà de celui que l'on entend annexer ou exclure. On peut se faire une idée de ces habiletés en considérant les usages du terme de *khal* (au sens strict, frère de la mère) : prononcé par un marabout à l'intention d'un paysan roturier et laïc, il exprime la volonté de se distinguer en marquant, dans les limites de la courtoisie, l'absence de toute relation de parenté légitime ; entre paysans, au contraire, ce terme d'adresse manifeste l'intention d'instaurer une relation minimale de familiarité en invoquant une lointaine et hypothétique relation d'alliance.

C'est la lecture officielle qu'accepte l'ethnologue lorsque, par exemple, il assimile à un mariage entre cousins parallèles la relation entre des cousins parallèles patrilinéaires au second degré dont l'un — ou a fortiori les deux, dans le cas où il y a eu échange de femmes entre fils de deux frères — est lui-même issu d'un mariage avec le cousin parallèle. La lecture masculine, c'est-à-dire dominante, qui s'impose avec une urgence particulière dans toutes les situations publiques, officielles, bref, dans toutes les relations d'honneur où un homme d'honneur parle à un homme d'honneur, privilégie l'aspect le plus noble, le plus digne d'être proclamé publiquement, d'une relation à plusieurs faces : elle rattache chacun des individus qu'il s'agit de situer à ses ascendants patrilinéaires et, par l'intermédiaire de ceux-ci, aux ascendants patrilinéaires



CAS 1



CAS 2

qui leur sont communs. Elle refoule l'autre cheminement possible, parfois plus direct, souvent plus commode, celui qui s'établit par les femmes : ainsi, la bienséance généalogique exige que l'on considère que Zoubir a épousé en Aldja la fille du fils du frère du père de son père ou la fille de la fille du frère de son père plutôt que la fille du frère de sa mère, quoique cette relation soit en fait à l'origine de ce mariage (cas 1) ; ou encore, pour citer un autre cas emprunté à la même généalogie, elle veut que l'on voie en Khedoudja la fille du fils du frère du père du père de son mari Ahmed, au lieu de la traiter comme une cousine croisée (fille de la sœur du père), ce qu'elle est tout autant (cas 2). La lecture hérétique, qui privilégie les relations par les femmes, exclues du discours officiel, est réservée aux situations privées, quand ce n'est pas à la magie qui, comme l'injure, désigne l'homme voué à ses maléfices, comme « fils de sa mère » : en dehors des cas où des femmes parlent des relations de parenté d'une femme à d'autres femmes et où le langage de la parenté par les femmes s'impose comme allant de soi, ce langage peut aussi avoir cours dans la sphère la plus intime de la vie familiale, c'est-à-dire dans les conversations d'une femme avec son père et ses frères ou avec son mari, ses fils ou, à la rigueur, le frère de son mari, revêtant alors la valeur d'une affirmation de l'intimité du groupe des interlocuteurs.

Mais la multiplicité des lectures trouve un fondement objectif dans le fait que des mariages identiques sous le seul rapport de la généalogie peuvent avoir des significations et des fonctions différentes, voire opposées, selon les stratégies dans lesquelles ils se trouvent insérés et qui ne peuvent être ressaisies qu'au prix de la reconstitution du système complet des échanges entre les deux groupes associés et de l'état à un moment donné du temps de ces relations. Dès que l'on cesse de s'en tenir aux seules propriétés généalogiques des mariages pour s'intéresser aux statégies et aux conditions objectives qui les ont rendues possibles et nécessaires, c'est-à-dire aux fonctions individuelles et collectives qu'elles ont remplies, on ne peut manquer d'apercevoir que deux mariages entre cousins parallèles peuvent n'avoir rien de commun selon qu'ils ont été conclus du vivant du grand-père paternel commun et, éventuellement, par lui (avec l'accord des deux pères, ou « par-dessus eux ») ou, au contraire, par accord

direct entre les deux frères ; dans ce dernier cas, selon qu'ils ont été conclus alors que les futurs époux étaient encore enfants ou, au contraire, alors qu'ils étaient déjà en âge de se marier (sans parler du cas où la fille a déjà passé l'âge) ; selon que les deux frères travaillent et vivent séparément ou qu'ils ont maintenu l'indivision totale de l'exploitation (terre, troupeaux et autres biens) et de l'économie domestique (« marmite commune »), sans parler du cas où ils ne maintiennent que les apparences de l'indivision ; selon que c'est l'aîné (*dadda*) qui donne sa fille à son cadet ou, au contraire, qui prend sa fille, la différence d'âge et surtout de rang de naissance pouvant être associée à des différences de rang social et de prestige ; selon que le frère qui donne sa fille a un héritier mâle ou qu'il est dépourvu de descendance masculine (*amengur*) ; selon que les deux frères sont vivants au moment de la conclusion du mariage ou l'un des deux seulement et, plus précisément, selon que le survivant est le père du garçon, protecteur désigné de la fille qu'il prend pour son fils (surtout si elle n'a pas de frère adulte) ou, au contraire, le père de la fille qui peut user de sa position dominante pour procéder ainsi à une captation de gendre. Et, comme pour ajouter à l'ambiguïté de ce mariage, il n'est pas rare que l'obligation de se sacrifier pour se constituer en « voile des hontes » et pour protéger telle fille suspecte ou disgrâciée incombe à un homme de la branche la plus pauvre de la lignée dont il est facile, utile et louable de louer l'empressement à accomplir un devoir d'honneur à l'égard de la fille de son *âamm* ou même à exercer son « droit » de membre mâle de la lignée [16].

> Dans la pratique, le mariage avec la cousine parallèle ne s'impose de façon absolue qu'en des cas de force majeure, tels que celui de la fille de l'*amengur*, celui qui « a failli », qui n'a pas eu d'héritier mâle. Dans ce cas l'intérêt et le

16. Les disgrâces physiques et mentales posent un problème extrêmement difficile à un groupe qui n'accorde aucun statut social à une femme sans mari et même à un homme sans femme (le veuf lui-même devant se hâter de conclure un nouveau mariage). Et cela d'autant plus qu'elles sont perçues et interprétées à travers les catégories mythico-rituelles : on conçoit le sacrifice que représente, dans un univers où il arrive que l'on répudie une femme parce qu'elle est réputée porter malheur, le mariage avec une femme gauchère, borgne, boîteuse ou bossue (cette difformité représentant l'inversion de la grossesse) ou simplement malingre et chétive, autant de présages de stérilité ou de méchanceté.

devoir se conjuguent : le frère de l'amengur et ses enfants hériteront de toute façon non seulement la terre et la maison de celui qui a « failli » mais aussi les obligations à l'égard de ses filles (en particulier en cas de veuvage ou de répudiation) ; d'autre part, ce mariage est la seule façon d'écarter la menace que ferait courir à l'honneur du groupe et peut-être au patrimoine le mariage avec un étranger (*awrith*). L'obligation d'épouser la cousine parallèle s'impose aussi dans le cas où une fille n'a pas trouvé un mari ou, à tout le moins, un mari digne de la famille. « Qui a une fille et ne la marie pas en doit supporter la honte. » La relation entre frères exclut que l'on puisse refuser sa fille lorsqu'elle est demandée pour son fils par un frère, surtout plus âgé : dans ce cas limite où le preneur est en même temps le donneur, en tant qu'équivalent et substitut du père, la dérobade est à peine pensable, de même que dans le cas où l'oncle demande sa nièce pour un autre auprès de qui il s'est engagé ; plus, ce serait offenser gravement ses frères que de marier sa fille sans les informer et les consulter, et le désaccord du frère, souvent invoqué pour justifier un refus, n'est pas toujours un prétexte rituel. Les impératifs de solidarité sont plus rigoureux encore et le refus est impensable quand c'est le père de la fille qui, enfreignant tous les usages (c'est toujours l'homme qui « demande » en mariage), propose celle-ci pour son neveu, par une allusion aussi discrète qu'il se peut, encore que, pour oser pareille transgression, il faille s'autoriser d'une relation très forte entre des frères très unis. Il reste que, l'honneur et le déshonneur étant indivis, les deux frères ont le même intérêt à faire disparaître la menace que représente la femme tard mariée en « couvrant la honte avant qu'elle se dévoile » ou, dans le langage de l'intérêt symbolique avant que ne se dévalue le capital symbolique d'une famille incapable de placer ses filles sur le marché matrimonial [17]. C'est dire que, même en ces

17. Mais, là encore, on connaît toutes sortes d'accommodements et, bien sûr, de stratégies. Si dans le cas des terres, le parent le mieux placé peut se sentir talonné par des parents moins proches, désireux de s'assurer le profit matériel et symbolique procuré par un achat aussi méritoire, ou, dans le cas de la vengeance d'honneur, par celui qui est prêt à le remplacer et à prendre à son compte la vengeance et l'honneur qu'elle procure, il n'en va pas de même dans le cas du mariage et on a recours à toutes sortes de subterfuges pour se dérober : il est arrivé que le fils s'enfuie, avec la complicité de ses parents, fournissant à ceux-ci la seule excuse recevable en face de la demande d'un frère ; sans aller jusqu'à ce moyen extrême, il est fréquent que l'obligation d'épouser les filles délaissées retombe sur

situations limites où le choix de la cousine parallèle s'impose avec une rigueur extrême, il n'est pas besoin de faire appel à la règle éthique ou juridique pour rendre compte de pratiques qui sont le produit de stratégies consciemment ou inconsciemment orientées vers la satisfaction d'un type déterminé d'intérêts matériels ou symboliques.

Les informateurs ne cessent de rappeler, par leurs incohérences et leurs contradictions mêmes, qu'un mariage ne se laisse jamais définir complètement en termes généalogiques et qu'il peut revêtir des significations et des fonctions différentes et même opposées selon les conditions qui le déterminent ; que le mariage avec la cousine parallèle peut représenter le pire ou le meilleur selon qu'il est perçu comme électif ou forcé, c'est-à-dire d'abord selon la position relative des familles dans la structure sociale. Il peut être le meilleur (« épouser la fille de *âamm,* c'est avoir le miel dans la bouche »), et pas seulement du point de vue mythique mais sur le plan des satisfactions pratiques, puisqu'il est le moins onéreux économiquement et socialement — les tractations, les transactions et les coûts matériels et symboliques se trouvant réduits au minimum — en même temps que le plus sûr ; on emploie, pour opposer le mariage proche au mariage lointain, le langage même par lequel on oppose l'échange entre paysans aux transactions du marché [18]. Il peut être aussi la pire des unions

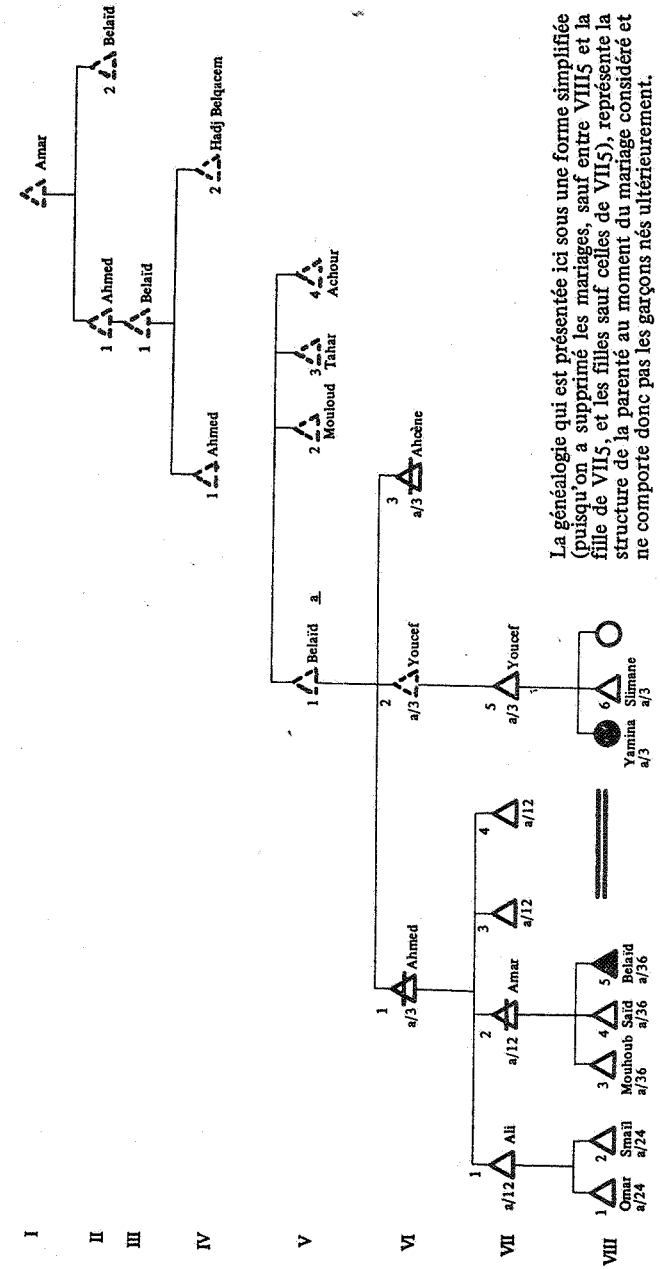
les « parents pauvres » qui, tenus par toutes sortes d'obligations, sont tenus à toutes les obligations. Et il n'est pas de meilleure preuve de la *fonction idéologique* du mariage avec la cousine parallèle (ou avec toute cousine de la lignée paternelle, si éloignée soit-elle) que l'usage que l'on peut faire, en de pareils cas, de la représentation exaltée de ce mariage idéal.

18. « On donne du blé, on ramène de l'orge. » « On donne du blé à de mauvaises dents. » « Façonne de ton argile ta progéniture, s'il ne te vient pas une marmite, il te viendra un couscoussier. » Parmi les éloges du mariage avec la cousine parallèle que l'on a pu recueillir, on retiendra ceux-ci, particulièrement typiques : « Elle ne te demandera pas beaucoup pour elle-même et il n'y aura pas à faire des dépenses importantes pour le mariage. » « Il fera ce qu'il voudra de la fille de son frère et il ne viendra d'elle aucun mal. Ensuite l'unité se renforcera avec son frère, conformément à la recommandation que leur faisait leur père pour la fraternité (*thaymats*) : "N'écoutez pas vos femmes !". » « L'étrangère te méprisera ; elle sera une insulte pour tes ancêtres, considérant que les siens sont plus nobles que les tiens. Tandis que la fille de ton *âamm,* ton grand-père et le sien sont un, elle ne dira jamais "que soit maudit le père de ton père !". » « La fille de ton *âamm* ne t'abandonnera pas. Si tu n'as pas de thé, elle ne t'en réclamera pas et, quand même elle mourrait de faim chez toi, elle supportera et ne se plaindra jamais de toi. »

(« Le mariage des "oncles paternels" — *azwaj el laâmum* — en mon cœur est aigre ; je t'en prie, ô mon Dieu, préserve-moi de ce malheur [19] ») et aussi la moins prestigieuse (« Sont venus des amis qui te surpassent, tu restes, toi qui es noir ») toutes les fois qu'il s'impose comme un pis-aller. Bref, l'incohérence apparente du discours des informateurs attire en fait l'attention sur l'ambiguïté pratique d'un *mariage univoque généalogiquement* et, du même coup, sur les manipulations du sens objectif de la pratique et de son produit qu'autorise et favorise cette combinaison de l'ambiguïté et de l'univocité.

> Il suffira d'un exemple pour donner une idée des inégalités économiques et symboliques qui peuvent se dissimuler sous la relation généalogique entre des cousins parallèles classificatoires, en même temps que pour mettre au jour les stratégies proprement *politiques* qui se couvrent de la légitimité de cette relation. Les deux conjoints appartiennent à la « maison de Belaïd », grande famille, tant par son volume (soit une dizaine d'hommes en âge de travailler et une quarantaine de personnes) que par son capital économique. Du fait que l'indivision n'est jamais que la division refusée, les inégalités qui séparent les « parts » virtuelles et les apports respectifs des différentes lignées sont fortement ressenties : c'est ainsi que la ligne des descendants de Ahmed, d'où est issu le garçon, est infiniment plus riche en hommes que la ligne de Youcef, d'où est issue la fille et qui, corrélativement, est plus riche en terres. De la richesse en hommes, considérés comme force de reproduction, donc comme promesse d'une richesse en hommes encore accrue, sont corrélatifs, à condition qu'on sache faire valoir ce capital, tout un ensemble d'avantages dont le plus important est l'autorité dans la conduite des affaires intérieures et extérieures de la maison : « La maison des hommes », dit-on, « surpasse la maison des bœufs. » La position éminente de cette ligne se désigne par le fait qu'elle a su et pu reprendre les prénoms des ancêtres lointains de la famille et qu'elle compte parmi ses membres Ahcène qui représente le groupe dans toutes les grandes rencontres extérieures, conflits ou solennités, et Ahmed, le « sage », celui qui par ses médiations et ses conseils, assure

19. A. Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura,* Paris, Imprimerie impériale, 1867, p. 475.



La généalogie qui est présentée ici sous une forme simplifiée (puisqu'on a supprimé les mariages, sauf entre VIII5 et la fille de VII5, et les filles sauf celles de VII5), représente la structure de la parenté au moment du mariage considéré et ne comporte donc pas les garçons nés ultérieurement.

l'unité du groupe. Le père de la jeune fille, Youcef, se trouve totalement exclu du pouvoir, non pas tant à cause de la différence d'âge qui le sépare de ses oncles (Ahcène et Ahmed), puisque les fils de Ahmed, pourtant beaucoup plus jeunes que lui, sont associés aux décisions, mais surtout parce qu'il s'est exclu lui-même de la compétition entre les hommes, de toutes les contributions exceptionnelles et même, dans une certaine mesure, du travail de la terre (garçon unique et, de surcroît, « fils de la veuve », choyé comme le seul espoir de la lignée par tout un entourage de femmes, soustrait pour l'école aux jeux et aux travaux des autres enfants, il s'est maintenu tout au long de sa vie dans une position marginale : d'abord engagé dans l'armée, puis ouvrier agricole à l'étranger, il s'autorise de la position favorable que lui assure la possession d'une part importante du patrimoine par rapport à un faible nombre de bouches à nourrir pour se cantonner à son retour au village dans les travaux de surveillance, de jardinage et de gardiennage, ceux qui demandent le moins d'initiative et engagent le moins de responsabilité, bref, les moins masculins des travaux masculins). Ce sont là quelques-uns des éléments qu'il faut prendre en compte pour comprendre la fonction politique, interne et externe, du mariage de Belaïd, dernier fils de Amar, lui-même fils de Ahmed, oncle de Youcef, avec la fille de ce Youcef, Yamina, sa cousine parallèle classificatoire (fille de fils de frère du père du père) : par ce mariage, que les détenteurs du pouvoir, Ahmed le sage et Ahcène le diplomate, ont conclu, comme à l'accoutumée, sans consulter Youcef, laissant sa femme protester vainement contre une union de peu de profit, la ligne dominante renforce sa position, resserrant ses liens avec la ligne riche en terres et cela sans entamer son prestige aux yeux de l'extérieur, puisque la structure du pouvoir domestique n'est jamais déclarée au-dehors. Ainsi, la vérité complète de cette union réside dans sa double vérité. L'image officielle, celle d'un mariage entre cousins parallèles appartenant à une grande famille soucieuse de manifester son unité par une union bien faite pour la renforcer en même temps que de témoigner son attachement à la plus sacrée des traditions ancestrales, coexiste sans contradiction, même chez les étrangers au groupe, toujours assez informés, dans cet univers d'interconnaissance, pour n'être jamais dupes des représentations qu'on leur donne, avec la connaissance de la vérité objective d'une union qui sanctionne l'*alliance* forcée entre deux unités sociales assez attachées l'une à l'autre négativement, pour le meilleur ou pour le pire, c'est-à-dire généalogiquement, pour être contraintes d'unir leurs richesses complémentaires. Et l'on pourrait multiplier à l'infini les exemples de ce double jeu de la mauvaise foi collective.

Il n'est pas de cas où le sens objectif d'un mariage soit si fortement marqué qu'il ne laisse pas de place pour le travestissement symbolique. Ainsi le mariage de celui que l'on appelle *mechrut* (« qui est sous condition ») et par lequel un homme dépourvu de descendance masculine donne sa fille en mariage à un « héritier » (*awrith*) moyennant que celui-ci vienne résider dans sa maison, ne revêt que dans les contes ou les livres d'ethnographie la forme de cette sorte d'achat d'un gendre, embauché pour sa force de production et de reproduction, que les principes, mécaniquement appliqués, de la vision officielle du monde porteraient à y voir [20]. Ceux qui en parlent, en quelque région que ce soit, ont raison de dire que cette forme de mariage, inconnue chez eux, ne se rencontre qu'en d'autres contrées : en effet, l'examen le plus attentif des généalogies et des histoires de famille ne permet pas de découvrir un seul cas qui soit parfaitement conforme à la définition (« je te donne ma fille, mais tu viendras chez moi »). Néanmoins, on peut tout aussi légitimement prétendre qu'il n'est pas une famille qui ne compte au moins un *awrith,* mais masqué sous l'image officielle de l' « associé » ou du « fils adoptif » : le mot *awrith,* l' « héritier », n'est-il pas un euphémisme officiel permettant de nommer décemment l'innommable, c'est-à-dire un homme qui ne pourrait être défini, dans la maison qui l'accueille, que comme le mari de sa femme ? Il va de soi que l'homme d'honneur, averti des

20. La passion des juristes pour les *survivances* de parenté matrilinéaire les a portés à s'intéresser au cas de l'*awrith,* qu'ils ont perçu, pour parler leur langage, comme un « contrat d'adoption de mâle majeur » (cf., pour l'Algérie, G. H. Bousquet, « Note sur le mariage mechrouth dans la région de Gouraya », *Revue algérienne,* janvier-février 1934, p. 9-11 et L. Lefèvre, *Recherches sur la condition de la femme kabyle,* Alger, Carbonel, 1939 ; pour le Maroc, G. Marcy, « Le mariage en droit coutumier zemmoûr », *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et jurisprudence,* juillet 1930 ; « Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère », *Revue africaine,* nº 85, 1941, p. 187-211 ; Capitaine Bendaoud, « L'adoption des adultes par contrat mixte de mariage et de travail chez les Beni Mguild », *Revue marocaine de législation, doctrine, jurisprudence chérifiennes,* nº 2, 1935, p. 34-40 ; Capitaine Turbet, « L'adoption des adultes chez les Ighezrane », *ibid.,* p. 40 et nº 3, 1935, p. 41).

usages, peut compter sur la complicité bienveillante de son propre groupe lorsqu'il s'efforce de déguiser en adoption une union qui, sous la forme cynique du contrat, représente l'inversion de toutes les formes honorables de mariage et qui, à ce titre, est aussi déshonorante pour *awrith* (« c'est lui qui fait la mariée », dit-on) que pour des parents assez intéressés pour donner leur fille à cette sorte de domestique sans salaire. Et comment le groupe ne s'empresserait-il pas d'entrer dans le jeu des mensonges intéressés qui tendent à dissimuler qu'il n'a pas su trouver le moyen honorable d'éviter à l'*amengur* de recourir à une telle extrémité pour éviter la « faillite » de sa famille ?

Les stratégies du second ordre qui tendent toutes à transmuer des relations utiles en relations officielles, donc à faire que des pratiques obéissant en réalité à d'autres principes paraissent se *déduire* de la définition généalogique, atteignent par surcroît une fin imprévue, en donnant une représentation de la pratique comme faite pour confirmer la représentation que l'ethnologue « ritualiste » se fait spontanément de la pratique. Le recours à la *règle,* cet asile de l'ignorance, permet de faire l'économie de cette sorte de comptabilité complète des coûts et des profits matériels et surtout symboliques qui enferme la raison et la raison d'être des pratiques.

L'ordinaire et l'extra-ordinaire.

Loin d'obéir à une norme qui désignerait, dans l'ensemble de la parenté officielle, tel ou tel conjoint obligé, la conclusion des mariages dépend directement de l'état des relations de parenté pratiques, relations par les hommes utilisables par les hommes, relations par les femmes utilisables par les femmes, et de l'état des rapports de force à l'intérieur de la « maison », c'est-à-dire entre les lignées unies par le mariage conclu à la génération précédente, qui inclinent et autorisent à cultiver l'un ou l'autre champ de relations.

Si l'on admet qu'une des fonctions principales du mariage est de reproduire les relations sociales dont il est le produit, on comprend immédiatement que les différentes espèces de mariage que l'on peut distinguer en prenant pour critère aussi bien les caractéristiques objectives des groupes réunis

(leur position dans la hiérarchie sociale, leur éloignement dans l'espace, etc.) que les caractéristiques de la cérémonie elle-même et en particulier sa solennité, correspondent très étroitement aux caractéristiques mêmes des relations sociales qui les ont rendus possibles et qu'ils tendent à reproduire. La parenté officielle, publiquement nommée et socialement reconnue, est ce qui rend possibles et nécessaires les mariages officiels qui lui donnent la seule occasion de se mobiliser pratiquement comme groupe et de réaffirmer par là son unité, aussi solennelle et artificielle à la fois que les occasions de sa célébration. C'est dans la parenté pratique, c'est-à-dire dans le champ des relations *sans cesse* utilisées et ainsi réactivées pour de nouvelles utilisations, que se trament les mariages ordinaires voués par leur fréquence même à l'insignifiance du non-marqué et à la banalité du quotidien. La loi générale des échanges veut qu'un groupe consacre à la reproduction des relations officielles une part de son travail de reproduction d'autant plus importante qu'il est plus haut situé dans la hiérarchie sociale, donc plus riche en relations de cette sorte : il s'ensuit que les pauvres, qui n'ont guère à dépenser en solennités, tendent à se contenter des mariages ordinaires que la parenté pratique leur assure, tandis que les riches, c'est-à-dire les plus riches en parents, demandent plus et sacrifient plus à toutes les stratégies plus ou moins institutionnalisées visant à assurer l'entretien du capital social, dont la plus importante est sans aucun doute le mariage extraordinaire avec des « étrangers » de grand prestige.

Parmi les déformations inhérentes à l'ethnologie spontanée des informateurs, la plus insidieuse réside sans doute dans le fait qu'elle accorde une place disproportionnée aux mariages extra-ordinaires qui se distinguent des mariages ordinaires par une marque positive ou négative. Outre ces sortes de *curiosa* que l'ethnologue se voit souvent offrir par les informateurs de bonne volonté, tels le mariage par échange (*abdal,* deux hommes « échangent » entre eux leurs sœurs), par « ajout » (*thirni,* deux frères épousent deux sœurs, la seconde « s'ajoutant » à la première, le fils épouse la sœur ou même la fille de la seconde femme de son père) ou encore le lévirat, cas particulier des mariages par « réparation » (*thiririth,* de *err,* rendre ou reprendre), le discours indigène privilégie les cas extrêmes : le mariage entre les cousins paral-

lèles, le plus accompli mythiquement, et le mariage unissant les grands de deux tribus ou de deux clans différents, le plus accompli politiquement.

> C'est ainsi que le conte, discours semi-ritualisé à fonction didactique, simple paraphrase en forme de parabole du proverbe ou du dicton qui lui sert de morale, retient exclusivement les mariages marqués et marquants. D'abord, les différents types de mariage avec la cousine parallèle, qu'ils aient pour fin de préserver un héritage politique ou d'empêcher l'extinction d'une lignée (dans le cas de la fille unique). Et ensuite les mésalliances les plus flagrantes, comme le mariage du chat-huant et de la fille de l'aigle, modèle pur du mariage de bas en haut (au sens social, mais aussi au sens mythique, le haut s'opposant au bas comme le jour, la lumière, le bonheur, la pureté, l'honneur, s'opposent à la nuit, à l'obscurité, au malheur, à la souillure et au déshonneur) entre un homme situé en bas de l'échelle sociale, un *awrith,* et une femme issue d'une famille supérieure, dans lequel la relation d'assistance traditionnelle se trouve inversée du fait de la discordance entre les positions des conjoints dans les hiérarchies sociale et sexuelle. C'est celui qui a donné, en ce cas le plus haut, qui doit aller au secours de celui qui a pris, en ce cas le plus bas : c'est l'aigle qui doit prendre sur le dos son gendre, le chat-huant, pour lui éviter une défaite humiliante dans la compétition avec les aiglons ; situation scandaleuse que dénonce le proverbe : « lui donner sa fille et lui ajouter du blé. »

Contre ces représentations officielles, l'observation et la statistique établissent que, dans tous les groupes observés, les unions de loin les plus fréquentes sont les mariages ordinaires, noués le plus souvent à l'initiative des femmes, dans l'aire de la parenté ou des relations pratiques qui les rendent possibles et qu'ils contribuent à renforcer.

> Ainsi, par exemple, dans une grande famille du village de Aghbala en Petite Kabylie, sur 218 mariages masculins (le premier pour chaque individu), 34 % ont été contractés avec des familles situées hors des limites de la tribu ; 8 % seulement, conclus avec les groupes les plus éloignés à la fois spatialement et socialement, présentent tous les traits des mariages de prestige : ils sont le fait d'une seule famille qui entend se distinguer des autres lignées par des pratiques

> matrimoniales originales ; les autres mariages lointains (26 %) ne font que renouveler des relations déjà établies (relations « par les femmes » ou « par les oncles maternels », continûment entretenues à l'occasion des mariages, des départs et des retours de voyage, des deuils et parfois même des grands travaux). Les deux tiers des mariages (66 %) sont conclus dans l'aire de la tribu (composée de neuf villages) : si l'on excepte les alliances avec le clan opposé, très rares (4 %), qui ont toujours une signification politique (surtout pour les générations anciennes), en en raison de l'antagonisme traditionnel qui oppose les deux groupes, les autres unions entrent dans la classe des mariages ordinaires. Alors que l'on compte 17 % de mariages dans d'autres lignées et 39 % dans le champ des relations pratiques, 6 % seulement des unions sont conclues à l'intérieur de la lignée, soit *4 % avec la cousine parallèle* et 2 % avec une autre cousine (les deux tiers des familles considérées ayant en outre rompu l'indivision) [21].

Conclus entre familles unies par des échanges fréquents et anciens, ces mariages ordinaires sont ceux dont on n'a rien à dire, comme de tout ce qui a toujours été ainsi de tout temps, ceux qui n'ont pas d'autre fonction, hors la reproduction biologique, que la reproduction des relations sociales qui les rendent possibles [22]. Ces mariages, qui sont généralement célébrés sans cérémonie, sont aux mariages extra-ordinaires, conclus par les hommes entre villages ou tribus différents ou, plus simplement, hors de la parenté usuelle, et toujours scellés de ce fait par des cérémonies solennelles, ce que les échanges de la vie ordinaire sont aux échanges extra-ordinaires des occasions extra-ordinaires qui incombent à la parenté de représentation.

---

21. Au terme d'une recherche récente, Ramon Bassagana et Ali Sayad (*op. cit.,* 1974) ont trouvé, aux Ath Yenni, un taux infime (2/610) de mariages avec la cousine parallèle ou avec un proche agnat (6/610) et une proportion significativement plus élevée de mariages avec la fille de l'oncle maternel (14/610) ou un proche allié (58/610).

22. Soit un témoignage particulièrement significatif : « Dès qu'elle eut son premier fils, Fatima se mit donc en peine de lui chercher sa future épouse ; elle essayait plusieurs choix, l'œil ouvert en toutes occasions, chez les voisines, dans sa proche souche, dans le village, chez les amis, dans les noces, les pèlerinages, à la fontaine, à l'étranger et même aux condoléances en lesquelles elle est tenue de paraître : c'est ainsi qu'elle maria tous ses enfants sans problème et comme sans s'en apercevoir » (Yamina Aït Amar Ou Saïd, 1960).

Les mariages extra-ordinaires ont en commun d'exclure les femmes. Mais à la différence du mariage entre cousins parallèles qui, étant réglé entre frères ou entre hommes de la lignée, avec la bénédiction du patriarche, se distingue par là et par là seulement [23] des mariages ordinaires, impensables sans l'intervention des femmes, le mariage lointain se donne officiellement comme politique : conclu en dehors du champ des relations usuelles, célébré par des cérémonies qui mobilisent de vastes groupes, il n'a de justification que politique, tels, à la limite, les mariages destinés à sceller une paix ou une alliance entre les « têtes » de deux tribus [24]. Plus communément, il est le mariage du marché, lieu neutre, d'où les femmes sont exclues et où les lignées, les clans et les tribus se rencontrent, toujours sur le qui-vive. Il est « publié » sur le marché par le crieur, à la différence des autres mariages qui, ne rassemblant que les parents, excluent les invitations solennelles. Il traite la femme comme un instrument politique, comme une sorte de gage, ou comme une monnaie d'échange, propre à procurer des profits symboliques. Occasion de procéder à l'exhibition publique et officielle, donc parfaitement légitime, du capital symbolique de la famille, de donner, si l'on peut dire, une *représentation* de sa parenté, et d'accroître par là même ce capital, au prix de dépenses très importantes, il obéit, dans tous ses moments, à la recherche de l'accumulation du capital symbolique (alors que le mariage avec un

23. Si on laisse de côté l'idéalisation mythique (le sang, la pureté, le dedans, etc.) et l'exaltation éthique (honneur, vertu, etc.) qui entourent le mariage purement agnatique, on ne dit pas autre chose des mariages ordinaires que ce qu'on dit du mariage avec la cousine parallèle. Ainsi, par exemple, le mariage avec la fille de la sœur du père est tenu pour capable d'assurer, au même titre que le mariage avec la cousine parallèle, la concorde entre les femmes et le respect de l'épouse pour les parents de son mari (son *khal* et sa *khalt*) ; cela au moindre coût, puisque la tension que crée la rivalité implicitement déclenchée par tout mariage entre groupes étrangers à propos du statut et des conditions d'existence offerts à la jeune épouse n'a pas lieu de s'instaurer, à ce degré de familiarité.

24. Ces mariages extra-ordinaires échappent aux contraintes et aux convenances qui pèsent sur les mariages ordinaires (notamment en ce qu'ils n'ont pas de « suite »). En dehors des cas où le groupe vaincu (clan ou tribu) donnait au groupe vainqueur une femme et où les deux groupes, pour signifier qu'il n'y avait ni vainqueur ni vaincu, procédaient à un échange de femmes, il pouvait aussi arriver que le groupe vainqueur donnât une femme à l'autre sans rien prendre en retour, le mariage unissant alors non les familles les plus puissantes, mais une petite famille du groupe vainqueur à une grande famille de l'autre groupe.

étranger coupé de son groupe et réfugié dans le village est totalement déconsidéré, le mariage avec un étranger habitant au loin est pestigieux, parce qu'il témoigne de l'ampleur du rayonnement de la lignée ; de même, à l'inverse des mariages ordinaires qui suivent des « frayages » anciens, les mariages politiques ne sont pas et ne peuvent pas être répétés, parce que l'alliance se dévaluerait en devenant ordinaire). Par là encore, il est fondamentalement masculin et il oppose souvent le père à la mère de l'épousée, moins sensible au profit symbolique qu'il peut procurer et plus attentive aux inconvénients qu'il présente pour sa fille vouée à la condition d'exilée (*thaghribth,* l'exilée, l'égarée à l'ouest) [25]. Dans la mesure où, par l'intermédiaire des familles et des lignées directement concernées, il met en relation de vastes groupes, il est de part en part officiel et il n'est rien dans la célébration qui ne soit strictement ritualisé et magiquement stéréotypé : cela sans doute parce que l'enjeu est si grave, les risques de rupture si nombreux et si grands, que l'on ne peut s'en remettre complètement à l'improvisation réglée des habitus orchestrés.

> L'intensité et la solennité des actes rituels s'accroissent quand on va des mariages conclus dans la famille indivise ou dans la parenté pratique aux mariages extra-ordinaires, occasions de saisir sous sa forme accomplie un cérémonial qui se trouve réduit à sa plus simple expression lorsque le mariage se situe dans l'univers ordinaire. Les mariages conclus dans le sous-marché privilégié (celui de l'*akham*) que l'autorité de l'ancien et la solidarité des agnats constituent en zone franche d'où toute surenchère et toute concurrence se trouvent d'emblée exclues, se distinguent par un coût incomparablement plus faible que celui des mariages extra-ordinaires. La plupart du temps, l'union s'impose comme allant de soi et, lorsqu'il n'en est pas ainsi, l'intercession discrète des femmes de la famille suffit à la réaliser. La célébration du mariage est ramenée au strict nécessaire. En premier lieu, les dépenses (*thaqufats*) entraînées par la

25. « Le mariage au loin, c'est l'exil » ; « mariage à l'extérieur, mariage d'exil » *(azwaj ibarra, azwaj elghurba),* disent souvent les mères dont la fille a été donnée à un groupe étranger où elle n'a aucune connaissance *(thamusni)* et encore moins de parenté même éloignée ; c'est ce que chante aussi la mariée qui a fait ce mariage d'exil : « O montagne, ouvre la porte pour l'exilée. Qu'elle voie le pays natal. La terre étrangère est sœur de mort. Pour l'homme comme pour la femme. »

réception du cortège nuptial dans la famille de la jeune fille sont très réduites ; la cérémonie d'*imensi,* où sera remis le douaire, groupe seulement les représentants les plus importants des deux familles qui s'allient (soit une vingtaine d'hommes) ; le trousseau de la mariée (*ladjaz*) se réduit à trois robes, deux foulards et quelques autres menus objets (une paire de chaussures, un *haïk*) ; le montant du douaire, négocié à l'avance en fonction de ce que les parents de la jeune fille doivent acheter au marché pour doter leur fille (un matelas, un oreiller, une malle, à quoi s'ajoutent les couvertures, produits de l'artisanat familial, qui se transmettent de mère en fille), est remis sans grande cérémonie et sans bluff ni camouflage ; quant aux dépenses de la noce, on s'arrange pour les limiter au minimum en faisant coïncider la fête avec l'Aïd : le mouton traditionnellement sacrifié à cette occasion couvre les besoins de la noce et les invités, retenus chez eux en cette occasion, sont plus nombreux à s'excuser. A ces mariages ordinaires que la vieille morale paysanne entoure d'éloges (par contraste avec les mariages qui, comme « celui des filles de veuves », dépassent les limites socialement reconnues à chaque famille), les mariages extra-ordinaires s'opposent sous tous les rapports. Pour concevoir l'ambition d'aller chercher au loin une épouse, il faut y être prédisposé par l'habitude d'entretenir des relations hors de l'ordinaire, donc par la possession des aptitudes, en particulier linguistiques, qui sont indispensables en ces occasions ; il faut aussi disposer d'un fort capital de relations lointaines, particulièrement dispendieuses, qui seules peuvent fournir les informations sûres et procurer les médiateurs nécessaires à la conclusion du projet. Bref, pour pouvoir mobiliser ce capital au moment utile, il faut avoir investi beaucoup et depuis longtemps. Ainsi, par exemple, pour ne considérer que ce cas, les chefs de famille maraboutique que l'on prie de servir d'intercesseurs sont payés en retour de mille manières : le taleb du village et à plus forte raison le personnage religieux de rang plus élevé qui participe au cortège (*iqafafen*) est habillé et chaussé de neuf par le « maître de la noce » et les dons qui lui sont traditionnellement offerts, en argent lors des fêtes religieuses, en vivres lors des récoltes, sont en quelque sorte proportionnés à l'importance du service rendu ; le mouton de l'Aïd qu'on lui offre cette année-là n'est qu'une des compensations de la « honte » qu'il a encourue en allant solliciter un laïc (qui, si puissant soit-il, ne détient pas « en son cœur » la science coranique) et en consacrant le

mariage par sa foi et sa science. L'accord conclu, la cérémonie de l' « engagement » (*asarus,* le dépôt du gage, *thimristh*), qui a fonction de rite d'appropriation (*aâayam*, la désignation ou encore *aâallam,* le marquage, semblable à celui de la première parcelle labourée, ou mieux, *amlak*, l'appropriation au même titre que la terre), est à elle seule comme une noce. On y vient chargé de cadeaux non seulement à l'intention de la mariée (qui reçoit le « gage » qu'on lui destine, un bijou de valeur, et de l'argent de tous les hommes qui la voient ce jour-là — *thizri* —), mais aussi à l'intention de toutes les autres femmes de la maison ; on y ajoute des vivres (semoule, miel, beurre, etc.), des têtes de bétail, qui seront égorgées et consommées par les invités ou constituées en un capital appartenant à la mariée. On y vient en nombre, les hommes de la famille annonçant leur force par les coups de fusil qu'ils tirent comme au jour du mariage. Toutes les fêtes célébrées dans l'intervalle qui sépare cette fête de la noce, sont autant d'occasions d'apporter à la fiancée (*thislith*) sa « part » : de grandes familles séparées par une grande distance, ne peuvent se contenter d'échanger quelques plats de couscous ; on y joint des cadeaux à la mesure de ceux qu'ils unissent. Accordée, c'est-à-dire « donnée », « appropriée » et « rappelée au souvenir » par les multiples « parts » qu'on lui a réservées, la jeune fille n'est pas pour autant acquise : on met un point d'honneur à laisser à sa famille le temps qu'il lui plaît d'attendre et de faire attendre. La célébration du mariage constitue évidemment le point culminant de l'affrontement symbolique des deux groupes et aussi le moment des plus fortes dépenses. On dépêche dans la famille de la jeune fille *thaqufats*, soit deux quintaux de semoule et un demi de farine au moins, de la viande (sur pied) en abondance — dont on sait qu'elle ne sera pas toute consommée —, du miel (20 litres), du beurre (10 litres). On cite un mariage où l'on a conduit dans la famille de la jeune fille un veau, cinq moutons sur pied et une carcasse de mouton (*ameslukh*). La délégation des *iqafafen* était, il est vrai, de quarante hommes portant fusils, auxquels il faut ajouter tous les parents et tous les notables que leur âge dispense de tirer des coups de feu, soit une cinquantaine d'hommes. Le trousseau de la mariée qui en ce cas peut compter jusqu'à une trentaine de pièces se double d'autant de pièces offertes aux diverses autres femmes de la famille. Et si l'on entend souvent dire qu'entre grands il n'y a pas de *chrut* (conditions exigées par le père pour sa fille avant d'accorder sa main),

c'est parce que le statut des familles constitue par soi une assurance que les « conditions » ailleurs explicitement stipulées seront ici dépassées en tout cas. Le rituel de la cérémonie de remise du douaire est l'occasion d'un affrontement total des deux groupes dans lequel l'enjeu économique est aussi indice de capital symbolique et, par là, un prétexte. Exiger un douaire élevé contre sa fille ou payer un douaire élevé pour marier son fils, c'est dans les deux cas affirmer son prestige et, par là, acquérir du prestige : les uns et les autres entendent prouver ce qu'ils « valent », soit en faisant voir à quel prix les hommes d'honneur, qui savent apprécier, évaluent leur alliance, soit en manifestant avec éclat à quel prix ils s'estiment au travers du prix qu'ils sont prêts à payer pour avoir des partenaires dignes d'eux. Par une sorte de marchandage inversé, qui se dissimule sous les dehors d'un marchandage ordinaire, les deux groupes s'accordent tacitement pour surenchérir sur le montant du douaire, parce qu'ils ont le même intérêt à élever cet indice indiscutable de la valeur symbolique de leurs produits sur le marché des échanges matrimoniaux. Et il n'est pas de prouesse plus louée que celle du père de l'épouse qui, au terme d'un marchandage acharné, restitue solennellement une part importante de la somme reçue. Plus la part rendue était importante, plus on en retirait d'honneur, comme si, en couronnant la transaction par un geste généreux, on entendait convertir en échange d'honneur un marchandage qui ne pouvait être aussi ouvertement acharné que parce que la recherche de la maximisation du profit matériel s'y dissimulait sous la joute d'honneur et sous la recherche de la maximisation du profit symbolique [26].

26. Produits de stratégies élaborées, dont on attend des alliances, les mariages lointains représentent une sorte de placement à court et à long terme, par lequel on vise à maintenir ou à augmenter le capital social, notamment à travers la qualité sociale des « oncles maternels » qu'ils procurent : on comprend qu'on évite de les défaire à la légère, les relations les plus anciennes et les plus prestigieuses étant évidemment les mieux protégées contre la rupture inconsidérée. En cas de répudiation inévitable, on recourt à toutes sortes de subterfuges pour éviter de dilapider le capital d'alliances. Il arrive qu'on aille « supplier » les parents de la femme répudiée pour qu'ils la rendent, invoquant la jeunesse, l'étourderie, la brutalité verbale, l'irresponsabilité d'un mari trop jeune pour savoir apprécier le prix des alliances, ou le fait que la formule n'a pas été prononcée trois fois, mais une seule, par étourderie, sans témoins. Le divorce devient une simple fâcherie (*thutchh'a*). On va jusqu'à offrir de célébrer une nouvelle noce (avec *imensi* et trousseau). Si la répudiation se révèle définitive, il y a plusieurs manières de se « séparer » : plus le mariage a été important, solennel, plus on y a « investi », plus on a

Quant au mariage avec la cousine parallèle, il doit la position éminente qu'il occupe dans le discours indigène et, par voie de conséquence, dans le discours ethnologique, au fait qu'il est le plus parfaitement conforme à la représentation mythico-rituelle de la division du travail entre les sexes, et, en particulier, de la fonction impartie à l'homme et à la femme dans les rapports entre les groupes. D'abord, parce qu'il constitue l'affirmation la plus radicale du refus de reconnaître la relation d'affinité en tant que telle, c'est-à-dire lorsqu'elle ne se présente pas comme un simple *redoublement* de la relation de filiation : « la femme, dit-on, n'unit ni ne sépare » (on sait la liberté qui est — théoriquement — laissée au mari de répudier son épouse, la situation de quasi-étrangère qui est celle de l'épouse exogène aussi longtemps qu'elle n'a pas produit un descendant mâle et parfois au-delà, enfin l'ambivalence de la relation entre le neveu et l'oncle maternel). On aime à louer l'effet propre du mariage entre cousins parallèles, à savoir le fait que les enfants qui en sont issus (« ceux dont l'extraction est sans mélange, dont le sang est pur ») peuvent être rattachés à la même lignée en passant par le père ou par la mère (« là où il avait sa racine, il a pris ses oncles maternels », — *ichathel, ikhawel* — ; ou encore, en arabe, « son oncle maternel est son oncle paternel », — *khalu âammu*). Sachant en outre que la femme est ce par quoi l'impureté et le déshonneur menacent de s'introduire dans la lignée (« la honte », dit-on, « c'est la jeune fille » et le gendre est parfois appelé « le voile des hontes [27] »), on voit aussi que la meilleure, ou la moins mauvaise des femmes, est la femme issue des agnats, la cousine parallèle patrilinéaire, la plus masculine des femmes — dont la limite, impossible produit d'une imagination patriarcale, est Athéna, sortie de la *tête* de Zeus. « Epouse la fille de ton *âamm* : si elle

donc intérêt à sauvegarder les rapports avec ceux dont on se sépare et plus la rupture est discrète ; on n'exige pas le douaire immédiatement, de même qu'on ne le refuse pas (la répudiation « gratuite » étant une offense grave), on attend même que la femme soit remariée ; on évite de faire des comptes trop stricts et d'associer au règlement du divorce des témoins, surtout étrangers.

27. La précocité du mariage s'explique en partie par là : la jeune fille est l'incarnation même de la vulnérabilité du groupe. Aussi le père n'a-t-il d'autre souci que de se débarrasser au plus tôt de cette menace en la plaçant sous la protection d'un autre homme.

te mâche, au moins elle ne t'avalera pas. » La cousine parallèle patrilinéaire, femme cultivée et redressée, s'oppose à la cousine parallèle matrilinéaire, femme naturelle, tordue, maléfique et impure, comme le *féminin-masculin* s'oppose au *féminin-féminin,* c'est-à-dire selon la structure (du type a : b :: b_1 : b_2) qui organise aussi l'espace mythique de la maison ou du calendrier agraire [28]. On comprend que le mariage avec la fille du frère du père soit béni entre tous et propre à attirer les bénédictions sur le groupe. On lui faisait jouer le rôle d'un rite d'ouverture de la saison des mariages, chargé comme le rite homologue en matière de labours d'exorciser la menace enfermée dans la mise en contact du masculin et du féminin, du feu et de l'eau, du ciel et de la terre, du soc et du sillon, sacrilège inévitable [29].

Il n'est pas d'informateur, ni d'ethnologue, qui ne professe que, dans les pays arabes et berbères, chaque garçon a un « droit » sur sa cousine parallèle : « Si le garçon veut la fille du frère de son père, il a un *droit* sur elle. Mais, s'il ne veut pas, il n'est pas consulté. C'est comme la terre. » Bien qu'il soit infiniment plus proche de la réalité des pratiques que le juridisme ethnologique qui ne soupçonne même pas l'homologie entre la relation aux femmes de la

28. J. Chelhod, qui rapporte que « dans le langage trivial d'Alep, les prostituées sont appelées les "filles de la tante maternelle" », cite aussi un proverbe syrien où se manifeste la même désapprobation à l'égard du mariage avec la fille de la sœur de la mère : « A cause de son caractère impur, il a épousé la fille de sa tante maternelle » (J. Chelhod, « Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe », *L'homme,* juillet-décembre 1965, nº 3 et 4, p. 113-173). De même en Kabylie, pour exprimer l'absence totale de relation généalogique, on dit : « Qu'es-tu pour moi ? Pas même le fils de la fille de la sœur de ma mère — *mis illis khalti.* »

29. On peut voir une confirmation indirecte de la signification accordée au mariage entre cousins parallèles dans le fait que le personnage qui était chargé d'ouvrir solennellement les labours, action homologue du mariage inaugural, ne jouait *aucun rôle politique* et que sa charge était purement *honorifique* ou, si l'on veut, *symbolique,* c'est-à-dire à la fois infime et respectée. Ce personnage est désigné sous les noms de *amezwar* (le premier), *aneflus* (l'homme de confiance) ou encore *aqdhim* (l'ancien), *amghar* (le vieux), *amasâud* (le chanceux) ou, plus précisément, *amezwar, aneflus, amghar nat-yuga* (le premier, l'homme de confiance, le vieux de la paire de bœufs ou de la charrue) ; le terme le plus significatif, parce qu'il dit explicitement l'homologie entre le labour et le mariage, est *bulâaras,* l'homme de la noce (cf. E. Laoust, *Mots et choses berbères, Notes de linguistique et d'ethnographie,* Paris, Challamel, 1920).

lignée et la relation à la terre, ce propos d'un informateur masque la relation réelle, infiniment plus complexe, qui unit un individu à sa cousine parallèle. En fait, le prétendu droit sur la fille du frère du père peut être un *devoir,* qui obéit aux mêmes principes que l'obligation de venger un parent ou de racheter une terre familiale convoitée par des étrangers et qui ne s'impose lui-même en toute rigueur que dans des circonstances assez exceptionnelles. Le fait que, dans le cas de la terre, le droit de préemption (*achfaâ*) soit formulé et codifié par la tradition juridique savante (dotée d'une autorité institutionnalisée et garantie par les tribunaux) ainsi que par la « coutume » (*qanun*) n'implique aucunement que l'on puisse faire de la règle juridique ou coutumière le principe des pratiques effectivement observées en matière de circulation des terres : la vente d'une terre du patrimoine étant avant tout une affaire interne à la lignée, le recours aux autorités qui transmuent l'obligation d'honneur en obligation de droit (s'agirait-il de l'assemblée du clan ou du village) est tout à fait exceptionnel et l'invocation du droit ou de la coutume de *chafaâ* (ou *achfaâ*) s'inspire presque toujours de principes qui n'ont rien à voir avec ceux du droit, comme l'intention de *défier* l'acquéreur en demandant l'annulation d'une vente de terre tenue pour illégitime, et qui commandent la plupart des pratiques d'achat et de vente de terres. L'obligation d'épouser une femme qui est dans une situation semblable à celle de la terre en friche, abandonnée par ses maîtres (*athbur,* la jeune fille, *el bur,* la friche) s'impose seulement avec moins d'urgence que l'obligation d'acheter une terre mise en vente par l'un des membres du groupe ou de racheter une terre tombée entre les mains étrangères, terre mal défendue et mal possédée, et avec infiniment moins de force que l'impératif de ne pas laisser sans vengeance le meurtre d'un membre du groupe. Dans tous les cas, l'impérativité du devoir est fonction de la position des agents dans la généalogie et aussi, évidemment, *de leurs dispositions* : ainsi, dans le cas de la vengeance, l'obligation d'honneur peut devenir un droit à l'honneur aux yeux de certains (le même meurtre s'étant parfois trouvé vengé deux fois) tandis que d'autres se dérobent ou ne s'exécutent que sous la contrainte ; dans le cas de la terre, l'intérêt matériel à racheter étant évident, la hiérarchie des droits à l'honneur et des obligations d'achat est à la fois plus visible et plus souvent transgressée, ce qui ne va pas sans entraîner des conflits et des transactions très complexes entre les membres

de la famille qui se sentent obligés d'acheter mais ne le peuvent pas et ceux qui ont moins de droits-devoirs d'acheter mais ont les moyens de le faire.

En fait, contre toute la tradition ethnologique, qui ne fait que reprendre à son compte la théorie officielle (c'est-à-dire conforme aux intérêts masculins) selon laquelle tout homme dispose d'une sorte de droit de préemption sur sa cousine parallèle (conformément à la représentation officielle accordant à l'homme la supériorité, donc l'initiative, dans toutes les relations entre les sexes), il faut rappeler que le mariage avec la cousine parallèle peut en certains cas s'imposer avec une nécessité qui n'est pas pour autant celle de la règle généalogique.

Dans la pratique, en effet, ce mariage idéal est souvent un choix *forcé* que l'on s'efforce parfois de donner pour le choix de l'idéal, faisant ainsi de nécessité vertu, et qui, comme on l'a vu, se rencontre souvent dans les lignées les plus pauvres ou les lignes les plus pauvres des lignées dominantes (les clients). Il est en tout cas le fait de groupes caractérisés par une forte volonté d'affirmer leur *distinction,* parce qu'il a toujours pour effet objectif de renforcer l'intégration de l'unité minimale et, corrélativement, sa distinction par rapport aux autres unités. Prédisposé par son ambiguïté à jouer le rôle de beau mariage du pauvre, il offre une issue élégante à tous ceux qui, à la façon du noble ruiné incapable de marquer autrement que sur le terrain symbolique son souci de ne pas déroger, entendent trouver dans l'affectation du rigorisme un moyen d'affirmer leur distinction, comme telle ligne séparée de son groupe d'origine et soucieuse de maintenir son originalité, telle famille prétendant affirmer les traits distinctifs de sa lignée par une surenchère de rigueur (c'est à peu près toujours le cas d'une famille particulière dans les communautés maraboutiques), tel clan entendant marquer sa distinction à l'égard du clan opposé par une observance plus rigoureuse des traditions (c'est le cas des Aït Madhi à Aït Hichem), etc. Du fait qu'il peut apparaître comme le mariage le plus sacré et, dans certaines conditions, le plus « distingué », il est la forme de mariage extra-ordinaire que l'on peut s'offrir au moindre coût, sans avoir à dépenser pour la cérémonie, à entrer dans des négociations hasardeuses et à verser

un douaire trop important : aussi n'est-il pas de manière plus réussie de faire de nécessité vertu et de se mettre en règle.

Mais un mariage quel qu'il soit ne prend son sens que par rapport à l'ensemble des mariages compossibles (c'est-à-dire, plus concrètement, par rapport au champ des partenaires possibles) ; en d'autres termes, il se situe sur un continuum qui va du mariage entre cousins parallèles au mariage entre membres de tribus différentes : ces deux mariages marquent les points d'intensité maximum des deux valeurs que tout mariage s'efforce de maximiser, soit, d'un côté, l'intégration de l'unité minimale et la sécurité et, de l'autre côté, l'alliance et le prestige, c'est-à-dire l'ouverture vers le dehors, vers les étrangers. Le choix entre la fusion et la fission, entre le dedans et le dehors, entre la sécurité et l'aventure, s'impose à propos de chaque mariage : s'il assure le maximum d'intégration au groupe minimum, le mariage avec la cousine parallèle ne fait que redoubler la relation de filiation par la relation d'alliance, gaspillant ainsi, par cette sorte de redondance, le pouvoir de créer des alliances nouvelles que représente le mariage ; le mariage lointain, au contraire, ne peut procurer des alliances prestigieuses qu'en sacrifiant l'intégration de la lignée et la relation entre les frères, fondement de l'unité agnatique. C'est ce que répète obsessionnellement le discours indigène. Le mouvement centripète, c'est-à-dire l'exaltation du dedans, de la sécurité, de l'autarcie, de l'excellence du sang, de la solidarité agnatique, appelle toujours, même pour s'y opposer, le mouvement centrifuge, l'exaltation de l'alliance de prestige. Sous les dehors de l'impératif catégorique se dissimule toujours le calcul de maximum et de minimum, la recherche du maximum d'alliance compatible avec le maintien ou le renforcement de l'intégration entre les frères. Cela se voit à la syntaxe du discours, qui est toujours celle de la *préférence :* « Mieux vaut protéger *son point d'honneur* (*nif*) que de le dévoiler aux autres » ; « je ne sacrifie pas *adhrum* (la lignée) à *aghrum* (la galette) ». « Le dedans est mieux que le dehors. » « Première folie (audace, coup risqué) : donner la fille de *âamm* aux autres hommes ; deuxième folie : aller au marché sans bien ; troisième folie : rivaliser avec les lions sur la cime des montagnes. » Ce dernier dicton est le plus significatif, puisque, sous l'apparence d'une condamnation absolue du mariage lointain, il reconnaît expressément

la logique dans laquelle il se situe, celle de l'exploit, de la prouesse, du prestige. Il faut un prestige fou et une audace folle pour oser se rendre au marché sans argent avec l'intention d'y faire des achats, comme il faut un courage fou pour défier les lions, les étrangers courageux auxquels les fondateurs de cité doivent arracher leur femme, d'après nombre de légendes d'origine.

Stratégies matrimoniales et reproduction sociale.

Les caractéristiques d'un mariage et, en particulier, la position qu'il occupe en un point déteminé du continuum qui va du mariage politique au mariage avec la cousine parallèle dépendent des fins et des moyens des stratégies collectives des groupes intéressés. L'issue de chacune des parties du jeu matrimonial dépend d'une part du capital matériel et symbolique dont disposent les familles en présence, de leur richesse en instruments de production et en hommes, considérés à la fois comme force de production et de reproduction et aussi, dans un état ancien, comme force de combat et par là comme force symbolique, et d'autre part de la compétence qui permet aux responsables de ces stratégies de tirer le meilleur parti de ce capital, la maîtrise pratique de la logique économique (au sens le plus large) étant la condition de la production des pratiques tenues pour « raisonnables » dans le groupe et positivement sanctionnées par les lois objectives du marché des biens matériels ou symboliques.

La stratégie collective qui conduit à tel ou tel « coup » (dans le cas du mariage ou en tout autre domaine de la pratique) n'est autre chose que le produit d'une combinaison des stratégies des agents intéressés qui tend à accorder à leurs intérêts respectifs le poids correspondant à leur position au moment considéré dans la structure des rapports de force au sein de l'unité domestique. Il est remarquable en effet que les négociations matrimoniales sont réellement l'affaire de tout le groupe, chacun jouant son rôle à son moment et pouvant de ce fait contribuer à la réussite ou à l'échec du projet : ce sont d'abord les femmes, chargées des contacts officieux et révocables, qui permettent d'entamer les négociations semi-officielles sans risquer quelque rebuffade humiliante ; ce sont

les notables les plus repésentatifs de la parenté de représentation qui, agissant en garants expressément *mandatés* de la volonté de leur groupe et en porte-parole explicitement *autorisés,* apportent leur médiation et leur intercession en même temps qu'un témoignage éclatant du capital symbolique d'une famille capable de mobiliser des hommes aussi prestigieux ; ce sont en définitive les deux groupes dans leur totalité qui interviennent dans la décision en soumettant à une discussion passionnée les projets matrimoniaux, les comptes rendus de l'accueil accordé aux propositions des délégués et l'orientation à donner aux négociations ultérieures. C'est dire, à l'intention des ethnologues qui s'estiment satisfaits lorsqu'ils ont caractérisé un mariage par sa seule détermination généalogique, qu'au travers de la représentation quasi théâtrale que chaque groupe donne de lui-même à l'occasion du mariage, les deux groupes procèdent à une *enquête systématique* visant à établir l'univers complet des variables caractéristiques non seulement des deux conjoints (âge et surtout écart des âges, histoire matrimoniale antérieure, rang de naissance, rapports de parenté théorique et pratique avec le détenteur de l'autorité dans la famille, etc.) mais aussi de leur lignée : les négociations et les transactions de toutes sortes que supposent les grands mariages lointains sont une occasion d'exhiber et de mesurer le capital d'honneur et d'hommes d'honneur dont disposent les deux lignées, la qualité du réseau d'alliances sur lequel elles peuvent compter et des groupes auxquels elles sont traditionnellement opposées, la position de la famille dans son groupe — information particulièrement importante, parce que l'étalage de parents prestigieux peut dissimuler une position dominée dans un groupe éminent — et l'état des relations qu'elle entretient avec les autres membres de son groupe, c'est-à-dire le degré d'intégration de la famille (indivision, etc.), la structure des rapports de force et d'autorité dans l'unité domestique (et, en particulier, s'agissant de marier une fille, dans l'univers féminin), etc.

Dans une formation sociale orientée vers la reproduction simple, c'est-à-dire vers la reproduction biologique du groupe et la production de la quantité de biens nécessaires à sa subsistance et, indissociablement, vers la reproduction de la structure des rapports sociaux et idéologiques dans lesquels et par lesquels s'accomplit et se légitime l'activité de production, les

stratégies des différentes catégories d'agents dont les intérêts peuvent s'opposer à l'intérieur de l'unité domestique (entre autres occasions, lors du mariage) ont pour principe les systèmes d'intérêts qui leur sont objectivement assignés par le système des dispositions caractéristiques d'un *mode de reproduction* déterminé. Ces dispositions qui orientent la fécondité, la filiation, la résidence, l'héritage et le mariage par référence à la même fonction, à savoir la reproduction biologique et sociale du groupe, sont objectivement concertées [30]. Dans une économie caractérisée par la distribution relativement égale des moyens de production (le plus souvent possédés en indivision par le lignage) et par la faiblesse et la stabilité des forces productives qui excluent la production et l'accumulation de surplus importants, donc le développement d'une différenciation économique nettement marquée, l'exploitation familiale a pour but l'entretien et la reproduction de la famille, non la production de valeurs. Dans de telles conditions, l'abondance d'hommes constituerait sans doute une surcharge si, adoptant un point de vue strictement économique, on y voyait seulement des « bras » et, du même coup, des « ventres » (cela d'autant plus que la Kabylie a connu de tous temps une main-d'œuvre flottante de pauvres qui, à l'époque des grands travaux, se constituaient en équipes passant de village en village). En fait, l'insécurité politique qui s'entretient elle-même en engendrant les dispositions exigées par la riposte à la guerre, à la rixe, au vol ou à la vengeance était sans doute au principe de la valorisation des hommes comme « fusils », c'est-à-dire non seulement comme force de travail mais aussi comme force de combat : la terre ne vaut que par les hommes qui la cultivent mais aussi la défendent. Si le patrimoine de la lignée, que symbolise le nom, se définit non seulement par la possession de la terre et de la maison, biens précieux, donc vulnérables, mais par la possession des moyens d'en assurer la protection, c'est-à-dire les hommes, c'est que la terre et les femmes ne sont jamais réduites au statut de simple instrument de production ou de

30. Dans un tel système, les ratés des mécanismes de reproduction, c'est-à-dire la *mésalliance* matrimoniale, la *stérilité* qui entraîne la disparition de la lignée, la *rupture de l'indivision,* constituent sans doute les facteurs principaux des transformations de la hiérarchie économique et sociale.

reproduction et, moins encore, de marchandises ou même de « propriétés » : les agressions contre ces biens inséparablement matériels et symboliques sont des agressions contre leur maître, contre son *nif,* c'est-à-dire sa « puissance », son *être* tel que le groupe le définit. La terre aliénée, comme le viol ou le meurtre non vengés, représentent des formes différentes de la même offense, qui appellent dans tous les cas la même riposte du point d'honneur : de même qu'on « rachète » le meurtre, mais dans la logique de la surenchère symbolique, en frappant s'il se peut la personne la plus proche du meurtrier ou le notable le plus en vue du groupe, de même on « rachète » *à tout prix* une terre ancestrale, même peu fertile, pour effacer ce défi permanent lancé au point d'honneur du groupe ; cela parce que, dans la logique du défi, la meilleure terre, techniquement et symboliquement, est la plus intégrée au patrimoine, comme l'homme en qui l'on peut atteindre le plus solennellement, donc le plus cruellement, le groupe, est celui qui en est le plus représentatif. La morale de l'honneur est l'expression transfigurée de cette logique économique ; plus généralement, elle est la morale de l'intérêt des formations sociales, des groupes ou des classes dont le patrimoine, comme ici, fait une place importante au capital symbolique.

> On fait une différence tranchée entre le *nif,* le point d'honneur, et la *h'urma,* l'honneur, l'ensemble de ce qui est *h'aram,* c'est-à-dire interdit, ce qui fait la vulnérabilité du groupe, ce qu'il possède de plus sacré (et du même coup entre le défi, qui atteint seulement le point d'honneur, et l'outrage sacrilège). Le simple défi lancé au point d'honneur (*thirzi nennif,* le fait de mettre au défi ; *sennif,* par le *nif,* chiche ! je te mets au défi !) se distingue de l'offense qui attente à l'honneur. On tourne en dérision l'attitude de ce nouveau riche qui, pour tâcher de réparer une atteinte à la *h'urma,* mit son offenseur au défi de le battre à la course ou d'étaler sur le sol plus de billets de mille francs que lui, confondant l'ordre du défi et l'ordre de l'offense. L'atteinte à la *h'urma* tend à exclure les dérobades ou les arrangements tels que la *diya,* compensation versée par la famille du meurtrier à la famille de la victime. De celui qui l'accepte, on dit : « C'est un homme qui a accepté de manger le sang de son frère ; pour lui, il n'y a que le ventre qui compte. » Dans le cas d'une offense, serait-elle commise indirecte-

ment ou par mégarde, la pression de l'opinion est telle qu'il n'y a pas d'autre choix que la vengeance ou le déshonneur et l'exil.

Seule la vigilance pointilleuse et active du *point d'honneur* (*nif*) est capable de garantir l'intégrité de l'*honneur* (*h'urma*) — exposé par nature, en tant que sacré, à l'outrage sacrilège — et de procurer *la considération et la respectabilité* accordées à celui qui a assez de point d'honneur pour tenir son honneur à l'abri de l'offense. La *h'urma* au sens de sacré (*h'aram*), le *nif*, la *h'urma* au sens de respectabilité, sont inséparables. Plus une famille est vulnérable, plus elle doit avoir de *nif* pour défendre ses valeurs sacrées et plus sont grands le mérite et la considération que l'opinion lui accorde ; ainsi, loin de contredire ou d'interdire la respectabilité, la pauvreté ne fait que redoubler le mérite de celui qui, bien que particulièrement exposé à l'outrage, parvient à imposer le respect. Réciproquement, le point d'honneur n'a de signification et de fonction que chez un homme pour qui il existe des choses qui méritent d'êtres défendues. Un être dépourvu de sacré (comme le célibataire) pourrait se dispenser de point d'honneur, parce qu'il serait d'une certaine façon invulnérable. Ce qui est *h'aram* (c'est-à-dire, exactement, tabou), c'est essentiellement le sacré gauche, la *h'urma,* c'est-à-dire le dedans et plus précisément l'univers féminin, le monde du secret, l'espace clos de la maison, par opposition au dehors, au monde ouvert de la place publique, réservé aux hommes. Le sacré droit, ce sont essentiellement « les fusils », c'est-à-dire le groupe des agnats, des « fils de l'oncle paternel », tous ceux dont la mort doit être vengée par le sang et tous ceux qui ont à accomplir la vengeance du sang. Le fusil est l'incarnation symbolique du *nif* du groupe agnatique, du *nif* entendu comme ce qui peut être défié et ce qui permet de relever le défi. Ainsi, à la passivité de la *h'urma,* de nature féminine, s'oppose la susceptibilité active du *nif,* la vertu masculine par excellence. C'est, en définitive, du *nif* comme capacité de combat (physique ou symbolique) que dépend la défense du patrimoine matériel et symbolique du groupe, qui fait à la fois sa puissance et sa vulnérabilité.

Les hommes constituent une force politique et symbolique qui est la condition de la protection et de l'expansion du patrimoine, de la défense du groupe et de ses biens contre les empiètements de la violence, en même temps que de

l'imposition de sa domination et de la satisfaction de ses intérêts ; par suite, la seule menace contre la puissance du groupe, en dehors de la stérilité des femmes, est la fragmentation du patrimoine matériel et symbolique qui résulte de la discorde entre les hommes. De là les stratégies de fécondité qui visent à produire le plus d'hommes possible et le plus vite possible (par la précocité du mariage) et les stratégies éducatives qui, en inculquant une adhésion exaltée à la lignée et aux valeurs d'honneur, expression transfigurée du rapport objectif entre les agents et leur patrimoine matériel et symbolique toujours menacé, concourent à renforcer l'intégration de la lignée et à détourner vers l'extérieur les dispositions agressives. « La terre ,c'est du cuivre (*neh'as*) ; les bras, c'est de l'argent. » L'ambiguïté même de ce dicton — *neh'as* signifie aussi jalousie — introduit au principe de la contradiction que la coutume successorale engendre en *attachant* au patrimoine, *par l'héritage à parts égales,* tous les hommes disponibles mais en menaçant du même coup la terre ancestrale d'émiettement en cas de division égale entre des héritiers très nombreux, et surtout en plaçant au cœur même du système le principe d'une compétition pour le pouvoir sur l'économie et la politique domestiques : compétition et conflit entre le père et les fils, que ce mode de transmission du pouvoir maintient en tutelle aussi longtemps que vit le patriarche (nombre de mariages entre cousins parallèles étant conclus par le « vieux » sans que les pères soient consultés) ; compétition et conflit entre les frères ou entre les cousins qui, au moins lorsqu'ils deviennent pères à leur tour, sont inévitablement voués à se découvrir des intérêts antagonistes [31]. Les stratégies des agnats sont dominées par l'antagonisme entre les profits symboliques de l'unité politique et de l'indivision économique qui la garantit et les profits matériels de la rupture, sans cesse rappelés par l'esprit de calcul qui, refoulé chez les hommes, peut plus ouvertement s'exprimer chez les femmes, structurale-

31. Et, de fait, les coutumiers qui prévoient tous sans exception des sanctions contre celui qui se fait le meurtrier de celui dont il doit hériter témoignent que les conflits ouverts étaient fréquents : « Si un individu tue un parent (dont il est héritier) injustement et pour en hériter, la *djemaa* prendra tous les biens du meurtrier » (Qanun de la tribu des Iouadhien rapporté in A. Hanoteau et A. Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles,* Paris, Imprimerie nationale, 1873, t. III, p. 432 ; cf. aussi p. 356, 358, 368, etc.).

ment inclinées à être moins sensibles aux profits symboliques procurés par l'unité politique et plus libres de s'attacher aux profits proprement économiques.

> Le prêt entre femmes est considéré comme l'antithèse de l'échange d'honneur ; et, de fait, il est plus près de la vérité économique de l'échange que le commerce masculin. De celui qui, à l'opposé de l'homme d'honneur soucieux de ne pas gaspiller son capital de « crédit », se laisse trop facilement aller à emprunter, surtout de l'argent, et qui, à force de pâlir de honte toutes les fois qu'il sollicite un prêt, a le visage « jaune », on dit que, « pour lui, le prêt est pareil à celui des femmes ». L'opposition entre les deux « économies » est si marquée que l'expression *err arrt'al*, employée aussi pour exprimer le fait d'accomplir la vengeance, signifie *restitution de don,* échange, dans le langage des hommes, tandis qu'elle signifie « rendre le prêt » dans le langage des femmes. Les conduites de prêt sont effectivement plus fréquentes et plus naturelles chez les femmes qui prêtent et empruntent n'importe quoi pour n'importe quel usage ; il s'ensuit que la vérité économique, contenue dans le donnant-donnant, affleure plus nettement dans les échanges féminins qui connaissent les échéances précises (« jusqu'à l'accouchement de ma fille ») et le calcul précis des quantités prêtées.

Bref, les intérêts *symboliques et politiques* attachés à l'unité de la propriété foncière, à l'étendue des alliances, à la force matérielle et symbolique du groupe des agnats, et aux valeurs d'honneur et de prestige qui font la grande maison (*akham amoqrane*), militent en faveur du renforcement des liens communautaires ; au contraire, comme le montre le fait que la fréquence des ruptures d'indivision n'a cessé de croître avec la généralisation des échanges monétaires et la diffusion (corrélative) de l'esprit de calcul, les intérêts *économiques* (au sens étroit), notamment ceux qui touchent à la consommation, poussent à la rupture d'indivision [32]. Même dans les

32. L'affaiblissement des forces de cohésion, qui est corrélatif de l'effondrement du cours des valeurs symboliques, et le renforcement des forces de disruption qui est lié à l'apparition de sources de revenus monétaires et à la crise consécutive de l'économie paysanne, conduisent au refus de l'autorité des anciens, de la vie paysanne dans ce qu'elle a d'austère et de frugal, et à la prétention de disposer du profit de son

cas où le détenteur du pouvoir domestique a de longue date préparé sa succession par la manipulation des aspirations, par l'orientation de chacun des frères vers la « spécialité » qui lui convenait dans la division du travail domestique, la concurrence pour le pouvoir interne est à peu près inévitable, et elle ne peut se sublimer en compétition d'honneur qu'au prix d'un contrôle incessant des hommes sur eux-mêmes et du groupe sur chacun d'eux ; mais les forces de cohésion que constituent l'indivision de la terre et l'intégration de la famille — institutions qui se renforcent mutuellement — se heurtent continûment aux forces de fission telles que la « jalousie » que suscite la distribution inégale des pouvoirs ou des responsabilités ou encore la discordance entre les contributions respectives à la production et à la consommation (« le travail du laborieux a été mangé par celui qui est adossé au mur [33] »). En général, l'autorité sur la répartition des travaux, le contrôle des dépenses et la gestion du patrimoine, ou sur les relations extérieures de la famille (alliances, etc.), incombe en fait ou en droit à un seul, qui s'approprie ainsi les profits symboliques procurés par les sorties au marché, la présence aux assemblées de clan ou aux réunions plus exceptionnelles de notables de la tribu, etc. Et cela sans parler du fait que ces charges ont pour effet de dispenser celui qui les assume des travaux *continus,* qui ne souffrent ni délai, ni interruption, c'est-à-dire les moins nobles.

Objectivement unis, pour le pire sinon pour le meilleur, les frères sont subjectivement divisés, jusque dans la solidarité : « Mon frère », disait un informateur, « est celui qui défendrait mon honneur si mon point d'honneur venait à être en défaut, donc celui qui me sauverait du déshonneur mais en me faisant honte ». « Mon frère », disait un autre, rapportant les propos d'une personne de sa connaissance, « est

travail pour le consacrer à des biens de consommation plutôt qu'à des biens symboliques, capables d'accroître le prestige ou le rayonnement de la famille.

33. Sans prendre parti sur le sens de la relation entre ces faits, on peut noter que les « maladies de *jalousie* aiguë » (aigre) font l'objet d'une attention extrême de la part des parents et en particulier des mères, qui disposent de tout un arsenal de rites curatifs et prophylactiques (pour exprimer une haine irréductible, on évoque le sentiment du petit garçon qui, brutalement privé de l'affection de sa mère par la venue d'un nouveau-né, est maigre et pâle comme le moribond ou le « constipé »).

celui qui, si je mourais, pourrait épouser ma femme et qui serait loué pour cela. » L'homogénéité du mode de production des habitus (c'est-à-dire des conditions matérielles d'existence et de l'action pédagogique) produit une homogénéisation des dispositions et des intérêts qui, loin d'exclure la concurrence, peut en certains cas l'engendrer en inclinant ceux qui sont le produit des mêmes conditions de production à reconnaître et à rechercher les mêmes biens, dont toute la rareté peut tenir à cette concurrence. Groupement monopoliste défini, comme dit Max Weber, par l'appropriation exclusive d'un type déterminé de biens (terres, noms, etc.), l'unité domestique est le lieu d'une concurrence pour ce capital ou, mieux, pour le pouvoir sur ce capital qui menace continûment de détruire ce capital en détruisant la condition fondamentale de sa perpétuation, c'est-à-dire la cohésion du groupe domestique.

Clé de voûte de la structure familiale, la relation entre les frères en est aussi le point le plus faible, que tout un ensemble de mécanismes visent à soutenir et à renforcer [34], à commencer par le mariage entre cousins parallèles, résolution idéologique, parfois réalisée en pratique, de la *contradiction spécifique de ce mode de reproduction.* Si le mariage avec la cousine parallèle est une affaire d'hommes [35], conforme aux intérêts des hommes, c'est-à-dire aux intérêts supérieurs de la lignée, conclue souvent à l'insu des femmes et *contre leur volonté* (lorsque les épouses des deux frères s'entendent mal, l'une ne souhaitant pas introduire chez elle la fille de l'autre, l'autre ne voulant pas placer sa fille sous l'autorité de sa

34. Il est significatif que les coutumiers qui n'interviennent qu'exceptionnellement dans la vie domestique favorisent explicitement l'indivision *(thidukli bukham* ou *zeddi) :* « Les gens qui vivent en association de famille, s'ils se battent, ne paient pas d'amende. S'ils se séparent, ils paient comme les autres » (A. Hanoteau et A. Letourneux, *op. cit.,* III, p. 423.

35. Voici une description typique de la conclusion de cette sorte de mariage : « Il n'avait pas encore commencé à marcher que son père le maria. Un soir, après avoir soupé, Arab s'en fut chez son frère plus âgé *(dadda).* Ils bavardèrent. La femme de son frère tenait sa fille sur ses genoux ; la petite fille se mit à tendre les bras vers son oncle qui la prit en disant : « Que celle-ci Dieu en fasse celle d'Idir ! N'est-ce pas ainsi *dadda,* tu ne refuseras pas ? » Son frère lui répondit : « Que veux-tu, aveugle ? La lumière ! Si tu m'ôtes le souci qu'elle me procure, que Dieu te délivre de tes soucis. Je te la donne avec son grain et sa paille, pour rien ! » (Yamina Aït Amar Ou Saïd, *op. cit.*).

belle-sœur), c'est qu'il vise à neutraliser pratiquement les principes de division entre les hommes. Cela va tellement de soi que la recommandation rituelle du père à ses fils : « N'écoutez pas votre femme, restez unis entre vous ! » s'entend naturellement : « Mariez vos enfants entre eux. » Tout se passe en effet comme si cette formation sociale avait dû s'accorder officiellement cette possibilité refusée par la plupart des sociétés comme incestueuse, pour résoudre idéologiquement la tension qu'elle porte en son centre même. On aurait sans doute mieux compris l'exaltation du mariage avec la *bent âamm* (cousine parallèle) si l'on avait noté que *bent âamm* a fini par désigner l'ennemi ou, du moins, l'ennemi intime et que l'inimitié se dit *thabenâammts,* « celle des enfants de l'oncle paternel ». Il faut se garder de sous-estimer la contribution que le système de valeurs et les schèmes de la pensée mythico-rituelle apportent à la réduction symbolique des tensions, de celles notamment qui parcourent l'unité agnatique, qu'il s'agisse des tensions entre frères ou des tensions entre générations.

S'il n'est pas besoin d'insister sur la fonction de légitimation de la division du travail et du pouvoir entre les sexes que remplit un système mythico-rituel tout entier dominé par les valeurs masculines, il est sans doute moins évident que la structuration sociale de la temporalité, qui organise les représentations et les pratiques et dont les rites de passage sont la réaffirmation la plus solennelle, remplit une fonction politique en manipulant symboliquement les *limites d'âge,* c'est-à-dire les limites entre les âges, mais aussi les limites imposées aux différents âges. Le découpage mythico-rituel introduit dans le cours continu de l'âge des discontinuités absolues, socialement et non biologiquement constituées (comme le sont les signes corporels de vieillissement), marquées par le symbolisme des attributs cosmétiques et vestimentaires, décorations, ornements ou insignes, par où s'exprime et se rappelle la représentation des usages du corps convenant à chaque âge social ou, au contraire, inconvenants, parce que propres à disloquer le système des oppositions entre les générations (comme les rites de jouvence, inversion parfaite des rites de passage). Les représentations sociales des différents âges de la vie et des propriétés qui leur sont attachées par définition expriment, dans leur logique propre, les

rapports de force qui s'établissent entre les classes d'âge et dont elles contribuent à reproduire à la fois l'union et la division par des divisions temporelles propres à produire à la fois la continuité et la rupture. A ce titre, elles font partie des instruments institutionnalisés de maintien de l'ordre symbolique et, par là, des mécanismes de reproduction de l'ordre social dont le fonctionnement même sert les intérêts de ceux qui occupent une position dominante dans la structure sociale, les hommes d'âge mûr [36].

En fait, les forces de cohésion techniques et symboliques s'incarnent dans la personne de l'ancien, *djedd,* dont l'autorité se fonde sur le pouvoir d'exhérédation et sur la menace de malédiction et surtout sur l'adhésion aux valeurs symbolisées par *thadjadith* (de *djedd,* père du père, l'ensemble des ascendants communs à ceux qui se réclament d'un même ancêtre, réel ou mythique), la communauté d'origine et d'histoire qui fonde les unités officielles. Le patriarche assure l'équilibre entre les frères par son existence même, puisqu'il concentre tous les pouvoirs et tous les prestiges, et aussi, bien sûr, en maintenant entre eux (et leurs épouses) la plus stricte égalité tant dans le travail (les femmes assurant par exemple à tour de rôle le travail domestique, préparation des repas, transport de l'eau, etc.) que dans la consommation. Ce n'est pas par hasard que la crise survient si souvent lorsque le père meurt alors que tous ses fils sont à l'âge d'homme et qu'aucun d'eux ne dispose d'une autorité affirmée (en vertu de l'écart d'âge ou de tout autre principe). Mais au niveau de l'unité domestique comme dans des unités plus larges, clan ou tribu, la force relative, extrêmement variable, des tendances à la fusion et à la fission dépend primordialement du rapport qui s'instaure entre le groupe et les unités extérieures, l'insécurité fournissant un principe de cohésion

36. Que ce soit par l'intermédiaire de leur droit sur l'héritage, qui se prête à toutes sortes d'utilisations stratégiques, depuis la menace de l'exhérédation jusqu'au simple retardement de la transmission effective des pouvoirs, ou par l'intermédiaire du monopole des négociations matrimoniales, qui leur est officiellement reconnu et qui autorise aussi toutes sortes de stratégies, les anciens disposent des moyens de jouer avec les limites socialement reconnues de la jeunesse. (On trouvera une analyse des stratégies par lesquelles les chefs de maison noble maintenaient leur héritier à l'état de « jeune », voué aux aventures dangereuses, loin de la maison paternelle, in G. Duby, *Hommes et structures du Moyen Age,* Paris-La Haye, Mouton, 1973, p. 213-225, et spécialement p. 219.)

négatif capable de suppléer à la déficience des principes positifs [37]. « Je hais mon frère, mais je hais celui qui le hait. »

S'il est vrai que le mariage représente une des occasions principales de conserver, d'augmenter ou d'amoindrir (par la mésalliance) le capital d'autorité que confère une forte intégration et le capital de prestige attaché à un réseau d'alliés étendu (*nesba*), il reste que tous les membres de l'unité domestique qui interviennent dans la conclusion du mariage ne reconnaissent pas au même degré leurs intérêts particuliers dans l'intérêt collectif de la lignée. La tradition successorale qui exclut la femme de l'héritage, la vision mythique du monde qui ne lui accorde qu'une existence diminuée et ne lui octroie jamais la pleine participation au capital symbolique de sa lignée d'adoption, la division du travail entre les sexes qui la voue aux tâches domestiques, laissant à l'homme les fonctions de représentation, tout concourt à identifier les intérêts des hommes aux intérêts matériels et surtout symboliques de la lignée, cela d'autant plus complètement qu'ils détiennent une autorité plus grande au sein du groupe des agnats. Et de fait, les mariages d'hommes que sont le mariage avec la cousine parallèle et le mariage politique témoignent sans aucune équivoque que les intérêts des hommes sont plus directement identifiés aux intérêts officiels de la lignée et que leurs stratégies obéissent plus directement au souci de renforcer l'intégration de l'unité domestique ou le réseau d'alliances de la famille. Quant aux femmes, ce n'est pas par hasard que les mariages dont elles sont responsables appartiennent à la classe des mariages ordinaires ou, plus exactement, qu'on leur laisse seulement la responsabilité de ces mariages [38] : étant exclues de la parenté de représentation,

37. J. Chelhod rappelle à juste raison que toutes les observations s'accordent sur le fait que la tendance au mariage endogamique qui est plus marquée dans les tribus nomades en perpétuel état de guerre que dans les tribus sédentarisées, tend à réapparaître ou à s'accentuer en cas de menace de guerre ou de conflit (J. Chelhod, *loc. cit.*). De même, en Kabylie, ceux qui perpétuent l'indivision — ou les apparences de l'indivision — invoquent souvent le danger qu'il y aurait à se séparer tant que des familles rivales demeurent unies.

38. Il arrive que la « vieille » (*thamgharth*), parvenant à s'immiscer, à la faveur des négociations secrètes, dans un mariage entièrement réglé par les hommes, fasse promettre à *thislith,* sous peine d'empêcher le mariage, de lui laisser toute l'autorité dans la maison. Les fils soupçonnent souvent leur mère, non sans raison, de leur donner pour épouse des filles qu'elles pourront aisément dominer.

elles se trouvent renvoyées vers la parenté pratique et vers les usages pratiques de la parenté, investissant dans la recherche d'un parti pour leur fils ou leur fille plus de réalisme économique (au sens restreint) que les hommes [39]. C'est sans doute lorsqu'il s'agit de marier une fille que les intérêts masculins et féminins ont le plus de chances de diverger : outre que la mère est moins sensible que le père à la « raison de famille » qui porte à traiter la fille comme *instrument* du renforcement de l'intégration du groupe des agnats ou comme monnaie d'échange symbolique permettant d'instaurer des alliances prestigieuses avec les groupes étrangers, c'est aussi que, en mariant sa fille dans sa propre lignée et en intensifiant ainsi les échanges entre les groupes, elle tend à renforcer sa position dans l'unité domestique. Le mariage du fils pose avant tout pour la vieille maîtresse de maison la question de sa domination sur l'économie domestique, en sorte que son intérêt ne se trouve ajusté à celui de la lignée que négativement, dans la mesure où, en prenant une fille là où elle a été prise elle-même, elle suit la voie tracée par la lignée et dans la mesure surtout où le conflit entre les femmes résultant d'un mauvais choix menacerait à terme l'unité du groupe des agnats.

> Le mariage du fils est souvent l'occasion d'un affrontement, nécessairement larvé, puisque la femme ne peut pas avoir de stratégie officielle, entre la mère et le père, celui-ci tendant à privilégier le mariage dans la lignée, c'est-à-dire celui que la représentation mythique, légitimation idéologique de la domination masculine, présente comme le meilleur, celle-là orientant vers sa propre lignée ses démarches secrètes, dont son mari sera invité, le moment venu, à sanctionner officiellement les résultats. Les femmes ne déploieraient pas autant d'ingéniosité et d'efforts dans l'exploration matrimoniale que la division du travail entre les sexes leur abandonne le plus souvent, au moins jusqu'au moment où

39. Les mariages des pauvres (surtout en capital symbolique) sont à ceux des riches, *mutatis mutandis*, ce que les mariages de femmes sont aux mariages d'hommes. Les pauvres, on le sait, ne doivent pas se montrer trop sourcilleux en matière d'honneur. « Il ne reste plus au pauvre qu'à se montrer jaloux. » C'est dire que, à la façon des femmes, ils prennent moins en compte les fonctions symboliques et politiques du mariage que ses fonctions *pratiques*, attachant par exemple beaucoup plus d'attention aux qualités personnelles de la mariée et du marié.

> peut s'instaurer le dialogue officiel entre les hommes, si le mariage de leur fils n'enfermait la virtualité de la subversion de leur pouvoir. En effet, la femme importée, selon qu'elle est liée au père de son mari — et cela par son père, et plus généralement par un homme, ou par sa mère — ou à la mère de son mari et, là encore, par son père ou par sa mère, détient un poids très différent dans le rapport de force avec la mère de son mari (*thamgharth*), ce rapport variant aussi, évidemment, selon le lien généalogique de la « vieille » aux hommes de la lignée (c'est-à-dire au père de son mari). Ainsi, la cousine parallèle patrilinéaire se trouve d'emblée dans une position de force lorsqu'elle a affaire à une « vieille » étrangère à la lignée, tandis qu'au contraire, la position de la « vieille » peut se trouver renforcée, dans ses rapports avec *thislith*, mais aussi, indirectement, dans ses rapports avec son propre mari, lorsque *thislith* est la fille de sa propre sœur et, plus encore, de son propre frère. En fait, les intérêts du « vieux » ne sont pas nécessairement antagonistes à ceux de la « vieille » : conscient de l'intérêt que présente le choix d'une femme pleinement dévouée à une « vieille » elle-même dévouée à la lignée, il saura l'autoriser à rechercher dans sa lignée une fille docile. Plus, toute la structure des relations pratiques entre les parents étant présente dans chaque relation particulière, il pourra délibérément choisir de prendre pour son fils la fille de sa propre sœur (cousine croisée patrilinéaire) ou même encourager, sans y paraître, sa femme à le marier avec la fille de son frère (cousine croisée matrilinéaire) plutôt que de renforcer l'emprise d'un frère déjà dominant (par son âge ou son prestige) en acceptant de prendre sa fille (cousine parallèle patrilinéaire).

L'intérêt des hommes s'impose d'autant plus complètement que l'intégration du groupe des agnats est plus forte (c'est ce que l'on signifie indirectement lorsque, parmi les arguments en faveur de l'indivision, on invoque le fait qu'elle permet une meilleure surveillance des femmes) et que la lignée du père est au moins égale dans la hiérarchie sociale à celle de la mère. Il est en effet à peine exagéré de prétendre que toute l'histoire matrimoniale du groupe est présente dans les discussions internes à propos de chaque projet de mariage : l'intérêt de la lignée, c'est-à-dire l'intérêt masculin, qui commande que l'on évite de placer un homme dans une position dominée au sein de la famille en le mariant à une

fille nettement au-dessus de sa condition — l'homme, dit-on, peut élever la femme, mais non l'inverse ; on donne (une fille) à un supérieur ou un égal, on prend (une fille) chez un inférieur —, a donc d'autant plus de chances de s'imposer que celui qui a la responsabilité (au moins officielle) du mariage n'a pas été lui-même marié au-dessus de sa condition. En fait, tout un ensemble de mécanismes, parmi lesquels le montant du douaire et les frais de la noce, d'autant plus lourds que le mariage est plus prestigieux, tendent à exclure les alliances entre groupes trop inégaux sous le rapport du capital économique et symbolique : les cas, fréquents, où la famille d'un des deux conjoints est riche d'une espèce de capital — par exemple en hommes — tandis que l'autre possède plutôt l'autre espèce de richesse — par exemple la terre — ne constituent pas des exceptions, bien au contraire. « On s'allie, dit-on, avec ses égaux. »

Bref, la structure des relations objectives entre les parents responsables de la décision matrimoniale, en tant qu'homme ou femme et en tant que membre de telle ou telle lignée, contribue à définir la structure de la relation entre les lignées unies par le mariage projeté [40]. En fait, il serait plus juste de dire que la relation déterminante, entre la lignée de l'individu à marier et la lignée offrant un partenaire possible, est toujours médiatisée par la structure des rapports de pouvoir domestique. En effet, pour caractériser complètement la relation multidimensionnelle et multifonctionnelle entre les deux groupes, il ne suffit pas de prendre en compte la distance spatiale et la distance économique et sociale qui s'établit entre eux au moment du mariage, sous le rapport du capital économique et aussi du capital symbolique (mesuré au nombre d'hommes et d'hommes d'honneur, au degré d'intégration de la famille, etc.) ; il faut aussi faire intervenir l'état, au moment considéré, de la comptabilité de leurs échanges matériels et symboliques, c'est-à-dire toute l'histoire des échanges

40. La valeur de la fille sur le marché matrimonial est en quelque sorte une projection directe de la valeur socialement attribuée aux deux lignées dont elle est le produit. Cela se voit clairement lorsque le père a eu des enfants de plusieurs mariages : alors que la valeur des garçons est indépendante de la valeur de la mère, celle des filles est d'autant plus grande que leur mère appartient à une lignée plus haute et occupe une position plus forte dans la famille.

officiels et extraordinaires, réalisés ou du moins consacrés par les hommes, comme les mariages, mais aussi des échanges officieux et ordinaires, continûment assurés par les femmes, avec la complicité des hommes et parfois à leur insu, médiation par où se préparent et se réalisent les relations objectives qui prédisposent deux groupes à s'apparier.

> Si le capital économique est relativement stable, le capital symbolique est plus labile : la disparition d'un chef de famille prestigieux, sans parler de la rupture d'indivision, suffit, en certains cas, à l'affecter fortement. Corrélativement, toute la représentation que la famille entend donner d'elle-même et les objectifs qu'elle assigne à ses mariages — alliance ou intégration — suivent les fluctuations de la fortune symbolique du groupe. Ainsi, en l'espace de deux générations, telle grande famille, dont la situation économique allait pourtant en s'améliorant, est passée de mariages d'hommes, unions dans la parenté masculine proche ou unions extra-ordinaires, à des mariages ordinaires, le plus souvent tramés par les femmes, dans leurs réseaux propres de relations : ce changement de politique matrimoniale a coïncidé avec la mort des deux frères les plus âgés, l'absence prolongée des hommes les plus âgés (partis pour la France) et l'affaiblissement de l'autorité de la « vieille », devenue aveugle. Plus, la succession de la « vieille », celle qui fait régner l'ordre et le silence (« l'obéissance à la vieille est silence »), n'ayant pas été assurée, la structure des rapports entre les épouses reflète la structure des rapports entre les époux, laissant vacante la position de maîtresse de maison : les mariages, dans ces conditions, tendent à aller vers les lignées respectives des différentes femmes.

Les caractéristiques structurales qui définissent génériquement la valeur des produits d'une lignée sur le marché des échanges matrimoniaux sont évidemment spécifiées par des caractéristiques secondaires telles que le statut matrimonial de l'individu à marier, son âge, son sexe, etc. Ainsi les stratégies matrimoniales du groupe et le mariage qui peut en résulter varient du tout au tout selon que l'homme à marier est un célibataire « en âge de se marier » ou au contraire ayant déjà « passé l'âge », ou un homme déjà marié qui cherche une co-épouse, ou encore un veuf ou un divorcé qui cherche à se remarier (la situation variant encore selon qu'il a ou qu'il

n'a pas d'enfants de son premier mariage). Pour une fille, les principes de variation sont les mêmes, avec la différence que la *dévaluation* entraînée par les mariages antérieurs est infiniment plus grande (en raison du prix attaché à la virginité et bien qu'une réputation d' « homme qui répudie » soit au moins aussi nuisible au demeurant qu'une renommée de « femme à répudier »).

> Ce n'est là qu'un des aspects de la dissymétrie entre la situation de la femme et celle de l'homme devant le mariage : « L'homme », dit-on, « reste toujours un homme quel que soit son état ; c'est à lui de choisir. » Ayant l'initiative de la stratégie, il peut attendre : il est assuré de trouver une épouse, même s'il doit payer la rançon de ce retard en épousant une femme qui a déjà été mariée, ou de statut social inférieur, ou affligée de quelque infirmité. La fille étant traditionnellement « demandée » et « donnée » en mariage, ce serait le comble du ridicule pour un père de rechercher un parti pour sa fille. Autre différence, « l'homme peut attendre la femme (que la femme soit en âge), la femme ne peut attendre l'homme » : celui qui doit placer des femmes peut jouer avec le temps pour perpétuer l'avantage conjoncturel que lui donne sa position de sollicité, mais dans des limites restreintes, sous peine de voir son produit dévalué comme suspect d'être « invendable » ou par le seul effet du vieillissement. Une des contraintes les plus importantes est l'urgence du mariage, qui tend évidemment à affaiblir le jeu. Parmi les raisons de presser le mariage, il y a le grand âge des parents, qui souhaitent assister à la noce de leur fils et avoir une bru pour s'occuper d'eux, ou la crainte de voir donnée à un autre la fille recherchée (pour éviter cela, les parents « présentent un soulier », « marquant » ainsi la fille dès son plus jeune âge, et parfois font même dire la *fatih'a*). Le garçon unique est aussi marié tôt, afin qu'il perpétue la lignée le plus rapidement possible. Le profit symbolique que procure le fait de se remarier, après un divorce, avant l'ancien conjoint, porte souvent chacun des conjoints à conclure un mariage dans la précipitation, les mariages ainsi contractés ayant peu de chances d'être stables, ce qui explique que certains hommes ou femmes soient « voués » à des mariages répétés. Mais la dissymétrie est très grande sur ce point encore entre l'homme qui, divorcé ou veuf, est tenu de se remarier, alors que la femme divorcée est dévaluée par l'échec de son

> mariage et que la veuve, même encore très jeune, est exclue du marché matrimonial par son statut de mère tenue d'élever l'enfant de son mari, surtout s'il s'agit d'un garçon : « une femme ne peut rester (veuve) pour une autre femme », dit-on de la veuve qui, n'ayant que des filles, est encouragée à se remarier tandis que, mère de garçons, elle est louée pour son sacrifice, d'autant plus méritoire qu'elle est plus jeune et qu'elle s'expose ainsi à supporter la condition d'étrangère parmi les sœurs de son mari et les épouses des frères de son mari. Mais sa situation varie encore selon qu'elle a quitté la famille de son mari en laissant des enfants ou qu'elle est revenue avec ses enfants dans sa propre famille (auquel cas elle est moins libre, donc moins aisée à marier). Alternative intéressante, elle peut, selon le cas, être épousée par la famille de son mari (ce qui représente la conduite *officielle,* particulièrement recommandée si elle a des enfants mâles) ou remariée par la famille de son père (pratique plus fréquente lorsqu'elle est sans enfants) ou remariée par la famille de son mari. Il est difficile de déterminer l'univers des variables (parmi lesquelles, sans doute, des traditions locales), qui déterminent le « choix » de l'une ou l'autre de ces stratégies.

Mais il faut aussi avoir à l'esprit, contre la tradition qui traite chaque mariage comme une unité isolée, que le placement sur le marché matrimonial de chacun des enfants d'une même unité familiale (c'est-à-dire, selon les cas, des enfants du même père ou des petits-enfants du même grand-père) dépend du mariage de tous les autres et varie donc en fonction de la *position* (définie principalement par le rang de naissance, le sexe et la relation au chef de famille) de chacun des enfants à l'intérieur de la *configuration* particulière de l'ensemble des enfants à marier, elle-même caractérisée par sa taille et sa structure selon le sexe. Ainsi, s'agissant d'un homme, sa situation est d'autant plus favorable que la relation de parenté qui l'unit au détenteur statutaire de l'autorité sur le mariage est plus étroite (elle peut aller de celle du fils au père, à celle du frère cadet à l'aîné, ou même à la relation entre cousins éloignés). En outre, bien qu'on ne reconnaisse officiellement aucun privilège à l'aîné (des garçons, évidemment), tout concourt à le favoriser au détriment des cadets, à le marier le premier et le mieux possible, c'est-à-dire plutôt à l'extérieur, les cadets étant vouée à la *production* plutôt

qu'aux *échanges* du marché ou de l'assemblée, au travail de la terre plutôt qu'à la politique extérieure de la maison [41]. Sa situation est toutefois très différente selon qu'il est l'aîné de plusieurs garçons ou qu'il porte tous les espoirs de la famille, étant fils unique ou suivi de plusieurs filles.

> La « psychologie spontanée » décrit parfaitement « le garçon des filles » (*aqchich bu thaqchichin*) qui, couvé et choyé par les femmes de la famille toujours inclinées à le garder auprès d'elles plus longtemps que les autres garçons, finit par s'identifier au destin social qu'on lui ménage, devenant un enfant malingre et maladif, « mangé par ses nombreuses sœurs trop chevelues » : et les mêmes raisons qui conduisent à ménager et à protéger de mille façons ce produit trop précieux et trop rare pour qu'on lui laisse courir le moindre risque, à lui éviter les travaux agricoles et à lui donner une éducation plus longue, le séparant ainsi de ses camarades par un langage plus raffiné, des vêtements plus propres, une nourriture plus recherchée, porteront à lui assurer un mariage précoce. A l'opposé, la fille a d'autant plus de prix qu'elle a plus de frères, gardiens de son honneur (en pariculier, de sa virginité) et alliés potentiels de son futur mari. C'est ainsi que les contes disent la jalousie qu'inspire la fille aux sept frères, sept fois protégée telle une « figue parmi les feuilles » : « Une fille qui avait le bonheur d'avoir sept frères pouvait être fière et *les prétendants ne manquaient pas.* Elle était *sûre d'être recherchée et appréciée.* Mariée, son mari, les parents de son mari, toute la famille et même les voisins et les voisines la *respectaient* : n'avait-elle pas sept hommes de son côté, n'est-elle pas la sœur de sept frères, sept *protecteurs* ? A la moindre dispute, ils viendraient remettre de l'ordre et, si leur sœur était *fautive* ou si elle venait à être *répudiée,* ils la *reprendraient chez eux, entourée d'égards. Aucun déshonneur ne pouvait les atteindre.* Nul n'oserait pénétrer dans l'*antre des lions.* »

Alors que la famille qui compte beaucoup de filles, surtout mal « protégées » (par des garçons), donc peu cotées parce que procurant peu d'alliés et vulnérables, est dans une position défavorable et se voit contrainte de contracter des dettes envers les familles qui reçoivent ses femmes, la famille riche en hommes dispose d'une très grande liberté de jeu : elle peut choisir de placer chacun des garçons de façon différente selon la conjoncture, d'accroître les alliances grâce à l'un d'eux, de renforcer l'intégration grâce à un autre et même de se faire un obligé de tel cousin qui n'a que des filles en lui en prenant une pour un troisième fils. Dans ce cas, l'habileté du responsable peut se donner libre cours et concilier, comme en se jouant, l'inconciliable, le renforcement de l'intégration et l'élargissement des alliances. Au contraire, celui qui n'a que des filles ou qui en a trop est condamné aux stratégies *négatives* et toute son habileté doit se limiter à tendre le marché en manipulant la relation entre le champ des partenaires possibles et le champ des concurrents possibles, en opposant le proche et le lointain, la demande du proche à la demande de l'étranger (pour la refuser sans offense ou pour faire attendre), de façon à se réserver de choisir le plus noble.

On est loin, on le voit, de l'univers pur, parce qu'infiniment appauvri, des « règles de mariage » et des « structures élémentaires de la parenté ». Ayant défini le système des principes à partir desquels les agents peuvent produire (et comprendre) des pratiques matrimoniales réglées et régulières, on pourrait demander à une analyse statistique des informations pertinentes d'établir les poids des variables structurales ou individuelles qui leur correspondent objectivement. En fait, l'important est que la pratique des agents devient intelligible dès que l'on peut construire le système des principes qu'ils mettent en pratique lorsqu'ils repèrent de façon immédiate les individus socio-logiquement appariables dans un état donné du marché matrimonial ; ou, plus précisément, lorsque, à propos d'un homme déterminé, ils désignent par exemple les quelques femmes qui, à l'intérieur de la parenté pratique, lui sont en quelque sorte *promises,* et celles qui lui sont *permises* à la rigueur — et cela de manière si claire et si indiscutable que toute déviation par rapport à la trajectoire la plus probable, un mariage dans une autre tribu par exemple, est ressentie comme un défi lancé à la famille concernée, mais aussi à tout le groupe.

41. De même, quand deux sœurs se suivent de très près, sauf cas de force majeure (infirmité, maladie, etc.), on évite de donner la plus jeune avant que l'aînée soit mariée ou déjà promise.

chapitre 3
le démon de l'analogie

« Par sa destination et sa forme, la cuiller se prête admirablement à la figuration du geste qui traduit le désir qu'on a de voir tomber la pluie. Le geste inverse, consistant à retourner une cuiller doit provoquer, pour ainsi dire mécaniquement, une action contraire. Ainsi opère la femme d'un fqih, chez les Mtougga, afin de conjurer une pluie qui menace de tomber. »

E. Laoust,
Mots et choses berbères.

« Je crois que j'ai fait une découverte théologique...
— Laquelle ?
— Si on tient les mains tournées vers le bas *(upside down),* on obtient le contraire de ce pour quoi on prie. »

Ch. M. Schulz,
There's No One Like You, Snoopy.

L'objectivation des schèmes de l'habitus dans des savoirs codifiés et transmis comme tels est très inégale selon les domaines de la pratique : la fréquence relative des dictons, des interdits, des proverbes et des rites fortement réglés décroît quand on va des pratiques qui sont liées à l'activité agricole ou qui lui sont directement associées, comme le tissage, la poterie et la cuisine, aux divisions de la journée ou aux moments de la vie humaine, sans parler des domaines apparemment abandonnés à l'arbitraire, comme l'organisation intérieure de la maison, les parties du corps, les couleurs ou les animaux. Bien qu'ils soient parmi les aspects les plus codifiés de la tradition culturelle, les préceptes de la coutume qui régissent la distribution des activités dans le temps varient fortement selon les lieux et, au même lieu, selon les informateurs [1]. Et l'on retrouve ici encore l'opposition entre

1. Beaucoup d'observateurs (Lévi-Provençal, 1918 ; Laoust, 1920 ; Hassler, 1942 ; Galand-Pernet, 1958) ont mis en lumière les incertitudes de toutes les références calendaires qui résultent du fait que nombre de rites et de pratiques agraires ont été superficiellement islamisés, les marabouts étant souvent invoqués comme experts et intervenant souvent dans nombre

les savoirs officiels, les plus marqués d'ailleurs par les interférences avec la tradition islamique (et, témoignage de la connivence entre l'ethnologie et toutes les formes de juridisme, les plus fortement représentés dans les recollections ethnographiques) et toutes sortes de savoirs ou de pratiques officieux ou secrets, voire clandestins qui, bien qu'ils soient le produit des mêmes schèmes générateurs, obéissent à une autre logique. Ce que l'on appelle « le calcul des moments » (*lawqat lah'sab*) est plus spécialement imparti aux notables, c'est-à-dire aux hommes les plus anciens des familles les plus respectées, à qui il appartient de rappeler la date des grandes cérémonies collectives, rites officiels et impératifs qui, comme les rites agraires, engagent tout le groupe parce qu'ils remplissent une seule et même fonction pour tous les membres du groupe, ou d'établir et d'imposer le ban des récoltes (« Lorsque les épis de blé sont mûrs », dit un informateur d'Aïn Aghbel, « les notables se réunissent et fixent le jour de la moisson. Ce sera un jour de fête ; ils réalisent un *accord*. Tous commencent le même jour »). Au contraire, c'est parmi les vieilles femmes (et les forgerons) que se rencontre le plus souvent la plus grande compétence en matière de magie privée, rites mineurs, destinés à satisfaire des fins privées, comme les rites de magie maléfique ou curative ou de magie amoureuse, qui mettent en œuvre, le plus souvent, un symbolisme assez transparent et des stratégies rituelles assez simples comme le transfert du mal sur une personne ou un objet.

Dès que l'on entreprend de dresser un « calendrier » synoptique cumulant les traits les plus fréquemment attestés et faisant apparaître les variantes les plus importantes (au lieu de présenter l'enregistrement de ce qui a été réellement obtenu auprès d'un informateur particulier), on aperçoit que des « périodes » identiques reçoivent des noms différents et que, plus souvent encore, des noms identiques recouvrent des « périodes » de longueur très variable et situées à des dates différentes selon les régions, les tribus, les villages et même

de rites agraires tels que les rogations de pluies. Hassler est, à ma connaissance, le seul à noter les variations selon les lieux et selon les informateurs : « Le calendrier tel que nous le présentons offre une vue d'ensemble de l'année kabyle, mais, *selon les tribus et souvent, selon les personnes questionnées,* dans la même tribu, les détails diffèrent ou sont ignorés » (Hassler, 1942).

les informateurs [2]. Il faut donc se garder de voir autre chose qu'un *artefact théorique* dans le *schéma* qui rassemble sous une forme resserrée et synoptique l'information accumulée par un travail de recollection initialement orienté par l'intention à demi consciente de cumuler toutes les productions enregistrées pour construire cette sorte de *partition non écrite* dont tous les « calendriers » recueillis seraient comme autant d'exécutions imparfaites et appauvries. Toutefois, bien qu'ils soient parfaitement inadéquats théoriquement, le schéma synoptique [3] et l'exposé linéaire qui en explicite le contenu en déroulant successivement des « moments » et des « périodes » (et en traitant comme « variantes » les « leçons » concurrentes) sont utiles à deux titres différents : premièrement, ils offrent un moyen économique de donner au lecteur une information réduite aux traits pertinents et ordonnée selon un principe d'ordre à la fois familier et immédiatement visible ; deuxièmement, ils permettent de faire voir certaines des difficultés que fait surgir l'effort pour cumuler et linéariser les informations disponibles et de rendre sensible le caractère artificiel du « calendrier-objet » dont l'idée, admise comme allant de soi, a orienté toutes les recollections de rites, de proverbes ou de pratiques, à commencer par les miennes [4].

2. On a ici adopté uniformément le présent de narration pour décrire des pratiques qui, présentes à un moment donné du temps dans la mémoire des informateurs, ont disparu de la pratique plus ou moins complètement et depuis plus ou moins longtemps.

3. Le schéma sinusoïdal s'est imposé, parce qu'il permet de mettre en évidence les points de retournement ou, si l'on préfère, les *seuils* (printemps, automne) tout en présentant les moments marqués de l'année agraire à la fois comme les points ordonnés d'une séquence linéaire et orientée (de l'automne vers l'été, c'est-à-dire de l'ouest vers l'est, du soir vers le matin, etc.) ou comme les points d'un cercle qu'on peut se donner en repliant la figure selon l'axe XY.

4. Etant donné l'intention même de cette exposition, il n'a pas paru utile de donner pour chaque rite, légende, symbole, dicton ou proverbe, la liste (d'ailleurs nécessairement incomplète) des références aux auteurs qui en ont fait mention et de procéder à une sorte de critique philologique qui serait nécessaire pour déterminer dans quelle mesure les différentes observations se recouvrent en totalité ou en partie (soit par emprunt, déclaré ou non, soit par recollection séparée, au même lieu ou en des lieux différents, etc.), en quoi elles se complètent, se contredisent, etc. On se contentera donc de donner ici la liste des ouvrages ou des articles dans lesquels se trouvent ou se retrouvent (la redondance étant évidemment énorme) certaines des informations (limitées à l'aire kabyle) qui ont été utilisées dans cette reconstruction (en y adjoignant ceux des ouvrages ou articles consultés à titre comparatif, sur la base de l'hypothèse d'une unité cultu-

Une question aussi anodine en apparence que « et après ? », par laquelle on invite un informateur à situer deux « périodes » l'une par rapport à l'autre dans une durée continue et qui ne fait qu'énoncer ce que le schéma chronologique fait implicitement, a pour effet d'induire un rapport à la temporalité en tout opposé à celui qui s'investit pratiquement dans l'utilisation ordinaire de termes temporels et de notions qui, comme celle de « période », ne vont pas du tout de soi. Preuve par exemple que *eliali,* cité par tous les informateurs, n'est pas une « période de quarante jours » (on dit seulement : « nous entrons dans *eliali* ») mais une simple scansion de la durée, les différents informateurs lui attribuent des durées et des dates différentes : l'un d'eux situe même le premier jour d'*ennayer* à la fois au milieu de l'hiver et au milieu de *eliali* bien qu'il ne place pas *eliali* au milieu (géométrique) de l'hiver, prouvant par là que l'appréhension pratique de la structure qui lui fait penser *eliali* comme l'hiver de l'hiver l'emporte sur la raison calculatrice. (Cette logique se retrouve dans la croyance selon laquelle certaines « périodes », au demeurant bénéfiques, comportent un moment funeste, dont on ignore la localisation, et pendant lequel il convient d'éviter certaines actions, la « période » n'étant ainsi que le champ d'incertitude entre deux repères [5]).

relle, qui contiennent des informations ou des interprétations utiles) : Anonyme, B. E. I., 1934 ; Anonyme F. D. B., 1954 ; Balfet, 1955 ; Boulifa, 1913 ; Calvet, 1957 ; Chantréaux, 1941 ; Dallet, 1953 ; Devulder, 1951 et 1957 ; Genevois, 1955, 1962, 1967, 1969, 1972 ; Hassler, 1942 ; Hénine, 1942 ; Lanfry, 1947 ; Laoust, 1918, 1920, 1921 ; Sr Louis de Vincennes, 1953 ; Marchand, 1939 ; Maury, 1939 ; Ouakli, 1933 ; Picard, 1958 ; Rahmani, 1933, 1935, 1936, 1938, 1939-1, 1939-2 ; Rolland, 1912 ; Servier, 1962, 1964 ; Schoen, 1960 ; Yamina (Aït Amar ou Saïd), 1952. Pour la comparaison, on a spécialement consulté : Basset, 1922 ; Ben Cheneb, 1905 ; Biarnay, 1909, 1924 ; Bourrilly, 1932 ; Destaing, 1907, 1911 ; Galand-Pernet, 1958, 1969 ; Gaudry, 1929 ; Laoust, 1912, 1918 ; Lévi-Provençal, 1918 ; Marçais et Guiga, 1925 ; Menouillard, 1910 ; Monchicourt, 1915 ; Tillion, 1938 ; Westermarck, 1911, 1926 (ces références renvoient à la bibliographie, en fin de volume).

5. C'est le cas d'une « période » de froid redoutable, *laâdidal,* dont on ne sait à quel moment elle se situe (évoquée par un informateur du Djurdjura, elle est aussi mentionnée dans une chanson que chantent les femmes en travaillant au moulin à farine : « Si pour moi *laâdidal* sont comme les nuits de *h'ayan,* vous direz aux bergers de se réfugier au village »). C'est aussi, selon différents informateurs du Djurdjura, au cours d'une nuit que l'on ne connaît pas que, durant le mois de *jember,* l'eau se change en sang : si on en boit, on peut mourir ou on a soif toute la journée. De même, *nisan,* mois bénéfique, comporte un moment funeste *(eddbagh),* inconnu de tous (ou connu seulement de quelques rares paysans qui en conservent jalousement le secret) et pendant lequel tout arbre touché ou toute bête piquée (et versant du sang) mourrait aussitôt. C'est là une illustration exemplaire de la dialectique de la misère et de l'insécurité engendrant le rituel magique qui, destiné à les combattre, contribue en fait à les redoubler.

Outre la forme que le questionnement doit prendre pour susciter une succession ordonnée de réponses, tout dans la relation d'enquête même trahit la disposition « théorique » de celui qui interroge, invitant celui qui est interrogé à adopter aussi une posture quasi théorique : du fait qu'elle exclut toute référence à l'emploi et aux conditions d'emploi des repères temporels, l'interrogation substitue tacitement à des repères discontinus, utilisés à des fins pratiques, le calendrier en tant qu'objet prédisposé à être déroulé comme une totalité existant en dehors de ses « applications » et indépendamment des besoins et des intérêts de ses utilisateurs. Ainsi s'explique que, en dehors des oppositions primordiales comme *eliali* et *es'maïm,* les informateurs qui sont invités à dire le calendrier restituent souvent en priorité ce qu'ils peuvent mobiliser de séries savantes telles que *mwalah', swalah'* et *fwatah'* ou *izegzawen, iwraghen, imellalen* et *iquranen.* Bref, en excluant tacitement toute référence à l'intérêt pratique que peut avoir en chaque cas telle personne particulière — un homme ou une femme, un adulte ou un berger, un agriculteur ou un forgeron, etc. — à découper l'année de telle façon et à utiliser tel ou tel repère temporel, on construit, sans le savoir, un *objet* qui n'a d'existence que par cette construction inconsciente d'elle-même et de ses opérations [6].

C'est cet effet inévitable de la construction graphique qu'il faut avoir sans cesse à l'esprit en « lisant » le schéma présenté ci-dessous et son commentaire, simples *descriptions sténographiques* destinées à permettre au lecteur de se donner au moindre coût une vue d'ensemble des pratiques que le modèle générateur devra re-produire.

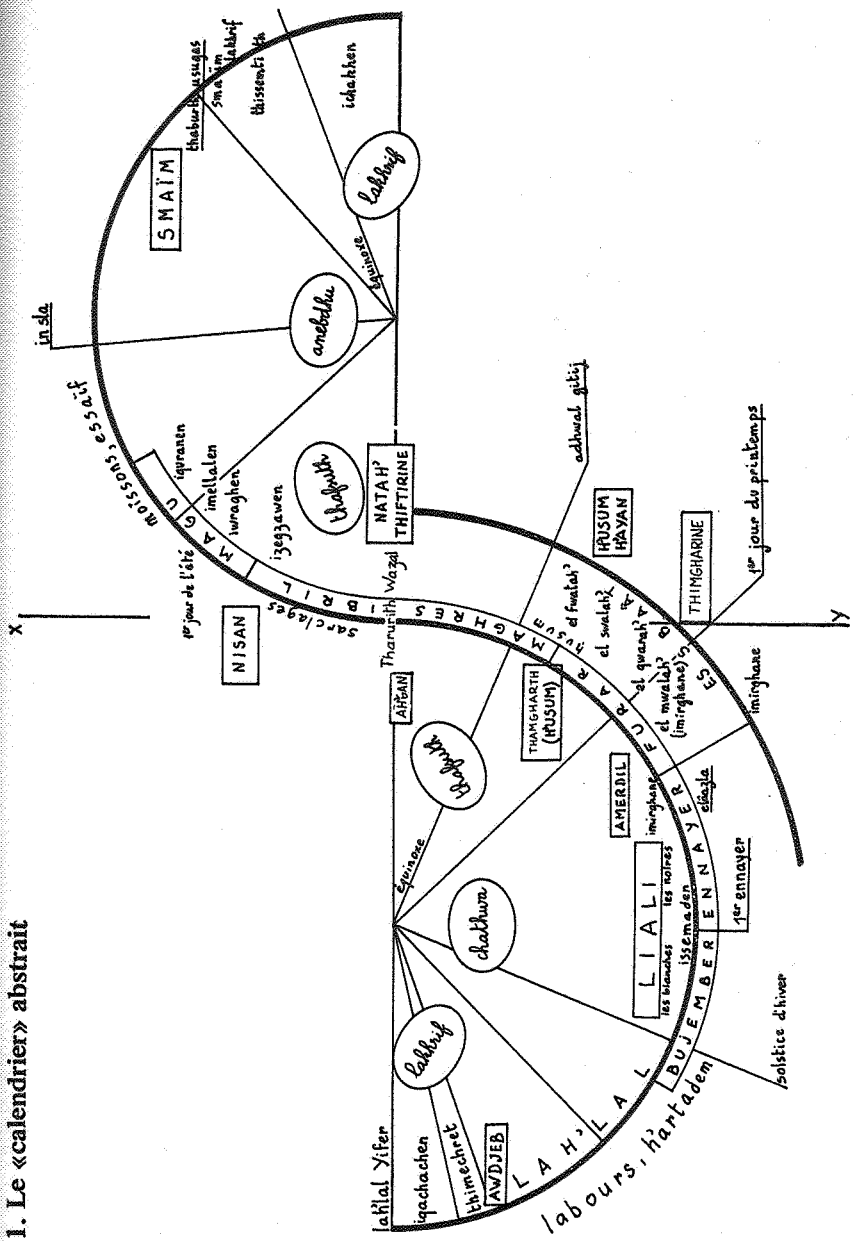
6. De façon plus générale, la complicité que l'ethnologue obtient au fond si facilement lorsqu'il s'intéresse aux thèmes culturels les plus fondamentaux résulte du fait que l'activité intellectuelle que ses interrogations provoquent chez ses informateurs peut leur apparaître comme identique à celle à laquelle ils s'adonnent spontanément et d'où est déjà issue la meilleure part des productions culturelles qu'ils lui offrent : proverbes, dictons, énigmes, sentences, poèmes gnomiques, etc.

Le calendrier et l'illusion synoptique.

La plupart des informateurs font spontanément commencer l'année à l'automne (*lakhrif*). Certains d'entre eux situent le début de cette saison autour du premier septembre, d'autres autour du 15 août du calendrier julien, au jour dit « la porte de l'année » (*thabburth usugas*) qui marque l'entrée dans la période humide, après la canicule de *es'maïm* : à ce jour, chaque famille sacrifie un coq et on procède au renouvellement des contrats et des associations. En fait, d'autres informateurs situent la « porte de l'année » à l'ouverture des labours (*lah'lal natsh'arats* ou *lah'lal n thagersa*) qui marque le tournant le plus décisif de la période de transition.

La « période » consacrée aux labours (le plus souvent appelée *lah'lal,* mais aussi *h'artadem*) commence avec l'ouverture des labours (*awdjeb*), précédée du sacrifice d'un bœuf acheté en commun (*thimechreth*) dont la viande est partagée entre tous les membres du clan (*adhrum*) ou du village. Labours et semailles, commencés dès que la cérémonie d'ouverture (qui est en même temps un rite de pluie) a été accomplie et dès que la terre est suffisamment humide, peuvent se prolonger jusqu'à la mi-décembre, ou même au-delà, selon les régions ou les années.

En réalité, il est sans doute abusif de parler de période à propos de *lah'lal* : ce terme (et l'unité temporelle qui lui correspond) se définit pratiquement, dans l'univers de la saison humide, par opposition à *lakhrif* (labours et semailles s'opposant alors à la cueillette et au séchage des figues, aux travaux de jardinage dans *thabh'irth*, le jardin d'été, et à *laâlaf*, soins spéciaux donnés aux bœufs affaiblis par le dépiquage pour les préparer aux labours) ; mais il peut aussi se définir, dans le même univers, par opposition à *eliali,* moment creux de l'hiver ; dans une tout autre logique, il peut être aussi opposé à toutes les autres périodes dites licites pour un type déterminé de travaux qui, effectués hors de ces moments, seraient *h'aram* (l'illicite) : par exemple *lah'lal lafth,* période licite pour les semis de navets (à partir du 17e jour de l'automne, 3 septembre du calendrier julien), *lah'lal*



1. Le «calendrier» abstrait

yifer, période licite pour l'effeuillage des figuiers (fin septembre), etc.

L'hiver (*chathwa*) commence, selon les informateurs, au 15 novembre ou au 1er décembre, sans aucun rite spécial (ce qui tend à montrer que l'opposition entre l'automne et l'hiver est peu marquée) ; d'autres informateurs disent même qu'on ne peut pas connaître le premier jour de l'hiver. Le cœur de l'hiver est appelé *eliali,* les nuits, période de quarante jours dans laquelle presque tous les informateurs distinguent deux parties égales, *eliali thimellaline,* les nuits blanches, et *eliali thiberkanine,* les nuits noires, distinction qui, comme en témoigne l'étendue de ses applications, est le produit d'un principe de division tout à fait abstrait et formel bien que les informateurs lui trouvent des justifications dans les variations climatiques. Les travaux de l'automne achevés, c'est la morte-saison, qui, en tant que telle, s'oppose à *es'maïm,* le temps mort de la saison sèche, ou bien, comme on l'a vu, à *lah'lal,* temps de pleine activité, mais qui s'oppose aussi sous un autre rapport à la transition entre l'hiver et le printemps (*es-sbaât* ou *essubuâ,* les « septaines ») ; d'un autre point de vue encore, ce sont les « grandes nuits » (*eliali kbira*) par opposition aux « petites nuits » (*eliali esghira*) de février et de mars, aux « nuits du berger » et aux « nuits de H'ayan ». Situé au cœur de l'hiver, le premier jour d'*ennayer* (janvier) est marqué par tout un ensemble de rites de renouvellement et d'interdits (en particulier le balayage ou le tissage) que certains informateurs étendent à toute la période des *issemaden* (les froids) qui couvre le passage de décembre à janvier.

La fin de *eliali* est marquée par la célébration rituelle de *el âazla gennayer,* la séparation de *ennayer* : la vie est apparue à la surface de la terre, les premières pousses pointent sur les arbres, c'est l'ouverture (*el ftuth'*). Le cultivateur va dans les champs planter des rameaux de laurier-rose qui ont le pouvoir de chasser *maras* le ver blanc, en disant : « sors, ô ver blanc ! le khammès te brisera les reins ! » (selon d'autres informateurs — Collo —, ce rite est accompli le premier jour du printemps). Ce même jour, avant le lever du soleil, on se rend, dit-on, à l'étable et on crie à l'oreille des bœufs : « Bonne nouvelle, *Ennayer*

est fini ! ». Certains informateurs disent *âazri,* le célibataire, pour *âazla,* la séparation « parce qu'à partir de cette date on approche du printemps et qu'on commence à célébrer les mariages ») par une sorte de jeu de mots qui recouvre sans doute un jeu avec les racines mythiques. C'est le début d'une longue période de transition et d'attente qui est recouverte d'une terminologie aussi riche que confuse : si l'automne, comme le dit un informateur, « est un tout », le passage de l'hiver au printemps est une mosaïque de moments mal définis et presque tous maléfiques dont les noms varient.

C'est ainsi que le terme de *thimgharine,* les vieilles, ou de *thamghart,* la vieille (noms évoquant la légende des jours d'emprunt qui raconte comment, en empruntant quelques jours à la période suivante, l'hiver — ou janvier, ou février, etc. — put châtier une vieille femme — ou une chèvre, ou un nègre — qui l'avait défié), ou le nom de *amerdil,* le prêt, désignent soit le moment du passage d'un mois à un autre (de décembre à janvier, ou de janvier à février ou de février à mars et même de mars à avril à Ain Aghbel), soit le moment du passage de l'hiver au printemps. *H'usum,* nom savant d'origine arabe qui se réfère à une sourate du Coran, est utilisé concurremment avec *h'ayan* (ou *ah'gan*) pour désigner le passage de *furar* à *maghres.* (Sans oublier que le fait de réunir un ensemble de traits présents dans une région sous la forme d'une série constitue déjà une opération syncrétique tout à fait artificielle, on a porté sur le schéma les trois séries principales : 1) *imirghane, amerdil, thamghart, ah'gan* ou *thiftirine, nisan* ; 2) *thimgharine, ha'yan, nisan* ; 3) *el mwalah', el qwarah', el swalah', el fwatah', h'usum, natah', nisan,* qui correspondraient, en simplifiant beaucoup, à la Kabylie du Djurdjura, à la petite Kabylie, et enfin, pour la dernière, aux régions les plus islamisées ou aux informateurs lettrés).

Mais la logique magique qui veut que le moment le plus défavorable d'une période globalement incertaine ne puisse jamais être exactement situé, fait que les termes de *thimgharine* ou de *h'usum,* périodes éminemment défavorables, sont parfois utilisés pour désigner toute la période de transition de fin janvier à la mi-mars : dans ce cas, on leur fait englober les quatre « semaines » qui découpent le mois de février

et dont l'ensemble est appelé *es-sbaât* (les sept) : *el mwalah'* (appelé parfois *imirghane*), les salés, *el qwarah'*, les piquants, *el swalah'*, les bénéfiques, *el fwatah'*, les ouverts ; cette série demi-savante est parfois appelée *ma, qa, sa, fin,* par un procédé mnémotechnique employé par les marabouts et consistant à désigner chacune des dénominations par leur initiale ; c'est aussi à ses vertus mnémotechniques que la série des divisions du début de l'été — *izegzawen, iwraghen, imellalen, iquranen* —, désignée aussi parfois par la première consonne radicale des noms berbères qui les expriment, *za, ra, ma, qin,* doit d'être à peu près toujours citée par les informateurs. On se trouve ici devant une de ces dichotomies demi-savantes, analogues à celle des nuits de janvier, qui ne vont pas sans une tentative de rationalisation : les deux premières périodes, néfastes, prennent place à la fin de l'hiver, les deux dernières, bénéfiques, au printemps. De même, les informateurs qui localisent *h'usum* dans les deux semaines situées à cheval sur janvier et février, concentrant sur lui tous les traits caractéristiques de la période dans son ensemble, distinguent une première semaine, redoutable, et une autre, plus favorable. De même encore, nombre d'informateurs (surtout dans la Kabylie du Djurdjura) distinguent deux *ah'gan* (ou *h'ayan*), *ah'gan bu akli, h'ayan* du noir, sept jours de froid intense pendant lesquels tous les travaux sont suspendus, et *ah'gan u hari, h'ayan* de l'homme libre, sept jours pendant lesquels « tout revit sur la terre ».

Pendant la « semaine de *h'ayan* » (première semaine de mars), la vie accomplit son œuvre. On ne doit pas déranger son travail en pénétrant dans les champs ou dans les vergers. Autres interdits de *h'ayan* et de *h'usum* : les labours, le mariage, les rapports sexuels ; travailler la nuit ; façonner et cuire la poterie ; travailler la laine, tisser. A Aïn Aghbel, pendant la période de *el h'usum*, il est rigoureusement interdit de travailler la terre, c'est *el faragh* (le vide) ; il est néfaste « d'entreprendre une construction, de célébrer un mariage ou de donner une fête, d'acheter une bête ». De façon générale, on s'abstient de toute activité engageant l'avenir. Chez les animaux aussi la croissance semble achevée : on procède au sevrage (*el h'iyaz*) à la fin de la semaine de *h'ayan*, le jour de

l'équinoxe de printemps (*adhwal gitij*, l'allongement du soleil). On frappe sur un bidon pour faire du bruit et empêcher les bœufs, qui, ce jour-là, comprennent et entendent le langage des humains, d'entendre ce qui se dit sur l' « allongement des jours », car « ils prendraient peur d'avoir à travailler davantage ». En raison de sa position, *h'usum* (ou encore *h'ayan*) se trouve investi d'un caractère inaugural et augural très semblable à celui qui, dans la journée, est imparti au matin : par exemple, s'il ne pleut pas, les puits ne se rempliront pas de l'année ; s'il pleut, c'est signe d'abondance ; s'il neige au début, il y aura beaucoup d'œufs de perdrix ; il est de ce fait l'occasion d'actions propitiatoires (distributions d'aumônes) et divinatoires.

Une fois passés les jours de la vieille et *h'usum*, on considère que le troupeau est sauvé : c'est *el fwatah'*, le temps des sorties et des naissances, sur la terre cultivée comme dans le troupeau, où les petits n'ont plus à craindre les rigueurs de l'hiver. On a déjà fêté le premier jour du printemps (*thafsuth*), la fête du vert et de l'enfance. Tout le rituel de ce jour inaugural d'une période augurale est placé sous le signe de la *joie* et des objets qui portent bonheur et prospérité. Les enfants sortent dans les champs à la rencontre du printemps. Ils mangeront au-dehors une semoule de céréales grillées et de beurre. Le couscous servi ce jour-là (*seksu wadhris*) est cuit à la vapeur d'un bouillon contenant *adhris*, la thapsia, plante qui fait gonfler. Les femmes abandonnent les interdits des labours et se teignent les mains de henné. Elles vont par groupes chercher de la bruyère pour faire des balais dont le nom euphémistique est *thafarah'th* de *farah'*, la joie, et qui, fabriqués dans la joie, apporteront la joie.

Les jours s'allongent. Il n'y a pas grand travail à faire (mis à part les labours dans les figueraies) ; il faut attendre que la vie fasse son œuvre : « En mars », dit-on en Grande Kabylie, « va voir tes récoltes et regarde bien » ; et ailleurs : « le soleil de la floraison » (celle des légumineuses et surtout des fèves, tant attendues) « vide le douar ». Les provisions sont épuisées, l'allongement des journées est d'autant plus durement ressenti qu'on n'est pas autorisé à pénétrer dans les champs (*natah'* n'étant pas passé), encore

moins à se nourrir de fèves et d'herbes comestibles. D'où les proverbes : « Mars (*maghres*) grimpe comme une côte » ; « Les journées de mars sont des journées à sept goûters ».

Avec *natah'* ou *thiftirine* prend fin le temps de transition. Ces termes, tous deux d'origine arabe, qui désignent à quelques jours près la même période, sont rarement connus des paysans de la Kabylie du Djurdjura (où *h'ayan,* ou plutôt, dans le parler local, *ah'gan,* s'est déplacé vers cette époque). Durant *natah',* « les arbres s'agitent et se heurtent » ; on craint l'excès de pluie et il fait si froid que « le sanglier tremble ». Comme à *h'usum,* on ne doit pas entrer dans les champs cultivés et les vergers (sous peine d'entraîner la mort d'une personne où d'une bête). *Natah'* est aussi la saison du réveil de la nature, de l'épanouissement des cultures, de la vie et des mariages. C'est (avec l'automne) le moment des noces (selon une tradition lettrée, « tous les êtres vivants sur la terre se marient » ; il est recommandé aux femmes stériles de manger bouillies des herbes cueillies pendant *natah'*) et des fêtes champêtres. Par un procédé familier, certains informateurs divisent *thiftirine* ou *natah'* en une période défavorable en mars (« les difficiles »), et une autre favorable (« les faciles ») en avril.

Situé pendant *natah'* au jour dit le retour d'*azal,* dont la date varie selon les régions en raison des différences de climat (au mois de mars, après le sevrage, ou un peu plus tard, en avril, au moment de la tonte ou peu après, la limite extrême étant le début mai), le passage de la saison humide à la saison sèche se marque par un changement du rythme de l'activité diurne : à partir de ce jour-là, le troupeau qui, jusque-là, sortait tard le matin et rentrait relativement tôt, part très tôt le matin et revient à la fin de la matinée pour passer au village le moment appelé *azal* (mot qui désigne le plein jour, le grand jour, par opposition à la nuit et au matin et plus précisément le moment le plus chaud, voué au repos, de la journée), puis ressort en début d'après-midi et rentre au coucher du soleil.

L'époque du mauvais temps est définitivement achevée ; désormais les champs *verts* et les jardins sont prêts à recevoir les rayons du soleil. On entre dans le cycle du sec et du mûrissement ; avec

ibril, mois particulièrement bénéfique (« avril, dit-on, est une descente »), commence une période de facilité et de relative abondance. Les travaux reprennent partout : dans les champs où, le temps critique de la croissance étant passé, on peut procéder au sarclage, la seule activité importante, et dans les jardins où l'on cueille les premières fèves. Pendant la période de *nisan,* dont la pluie bénéfique, propre à apporter la fécondité et la prospérité à tout ce qui vit, est appelée par toutes sortes de rites, on procède à la tonte des brebis et on marque au fer et au feu les agneaux de l'année. Le fait que *nisan,* comme toutes les périodes de transition, *natah',* par exemple, est une période ambiguë, mal définie sous le rapport de l'opposition entre le sec et l'humide, s'exprime ici non dans la division en deux périodes, l'une faste, l'autre néfaste, mais par l'existence de moments néfastes (comme *eddbagh*) dont nul ne sait exactement où ils se situent et pendant lesquels il faut éviter de tailler ou greffer les arbres, de célébrer les noces, de blanchir les maisons, de monter le métier, de mettre des œufs à couver, etc.

Lorsque s'achève la période appelée *izegzawen,* « les verts », les dernières traces de verdure disparaissent peu à peu de la campagne ; les céréales, jusque-là « tendres » (*thaleqaqth*) comme le bébé qui vient de naître, jaunissent. Les noms des décades ou semaines qui découpent le mois de *magu* (ou *mayu*) désignent les apparences successives des champs de céréales : après *izegzawen,* viennent *iwraghen,* les jaunes, *imellalen,* les blancs, *iquranen,* les secs. L'été (*anebdhu*) est en fait commencé. Les travaux caractéristiques de la saison humide, labours (des figuiers) et semailles, encore tolérés pendant « les verts », sont absolument bannis de la période appelée « les jaunes ». On se soucie seulement de protéger les récoltes mûrissantes contre les dangers qui les menacent (grêle, oiseaux, sauterelles, etc.) par des jets de pierres, des cris (*ah'ah'i*) ou des épouvantails. Les rites collectifs d'expulsion (*as'ifedh*) auxquels on a aussi recours pour transférer les forces maléfiques hors du territoire qu'on veut protéger, dans une grotte, un arbuste ou un tas de pierres, après les avoir « fixées » sur des objets (poupées) ou des animaux (par exemple, un couple d'oiseaux) voués au sacrifice, ne sont que

l'application du schème du transfert du mal » qui est mis en œuvre dans la cure d'un grand nombre de maladies — fièvre, folie comme « possession » par un *djin* ou stérilité — ou dans des rites pratiqués à date fixe, en certains villages.

Selon la plupart des informateurs, le premier jour de l'été se situe au 17 du mois de *magu*. De même que les actes de fécondation sont exclus du mois de mai, le sommeil est exclu du premier jour de l'été : on se garde de dormir dans la journée sous peine de tomber malade ou de perdre le courage ou le sens de l'honneur (dont le siège est le foie). C'est sans doute pour la même raison que la terre prélevée en ce jour est utilisée dans les rites magiques visant à déterminer l'affaiblissement ou l'anéantissement du point d'honneur (*nif*) chez les hommes ou de l'indépendance qui rend rebelle au dressage chez les animaux. Au dernier jour des *iquranen* appelé « une braise est tombée dans l'eau », expression qui évoque la trempe du fer, action propre du forgeron, tout le monde doit avoir commencé la moisson (*essaïf*) qui s'achève autour de *insla,* le jour du solstice d'été (24 juin), où l'on allume partout des feux. On attribue à la fumée, réunion du sec et de l'humide que l'on obtient en brûlant l'humide (plantes, branchages et herbes verts arrachés en des lieux humides comme les peupliers ou le laurier-rose), le pouvoir de « féconder » les figuiers, identifiant ainsi fumigations et caprification. A la fin du dépiquage et du vannage commencent les quarante jours de *es'maïm,* la canicule, période pendant laquelle les travaux sont interrompus, comme pendant *eliali* à qui elle est toujours opposée (par exemple, on dit souvent que s'il y a beaucoup de sirocco pendant *es'maïm* il y aura de la neige et du froid pendant *eliali*).

Par opposition à la moisson et au dépiquage, *lakhrif* apparaît comme un temps mort de l'année agraire ou plutôt du cycle du grain. C'est aussi une période consacrée au repos et aux réjouissances qu'autorise l'abondance : au grain récemment récolté s'ajoutent les figues, les raisins et divers légumes frais, tomates, poivrons, courges, melons, etc. On fait parfois commencer *lakhrif* dès la mi-août, à *thissemtith* (de *semti*, commencer à mûrir), moment où apparaissent les premières figues mûres et où l'on instaure l'interdiction (*el h'aq*) de cueillir des figues, sous peine

d'amende. Quand vient *ichakhen* (*ichakh lakhrif, lakhrif* s'est généralisé), la récolte bat son plein, rassemblant hommes, femmes et enfants ; au premier octobre, on situe *lah'lal yifer,* moment où l'on est autorisé à effeuiller les figuiers (*achraw,* de *chrew,* effeuiller) pour nourrir les bœufs. Cette date marque le signal de la « retraite de la vie » à laquelle on se consacre pendant les *iqachachen* (les « dernières »), voués au nettoyage complet des potagers, des vergers et des champs, avec *thaqachachth lakhrif* (on fait tomber les derniers fruits et on dépouille les arbres de leurs feuilles) et l' « arrachage du jardin ». Toutes les traces de vie qui s'étaient perpétuées sur les champs au-delà de la moisson ayant ainsi disparu, la terre est prête pour les labours.

La formule génératrice.

Le diagramme et son commentaire ne valent pas seulement pour les commodités d'une exposition plus rapide et plus économique : ils ne se distingueraient des plus riches des recollections antérieures que par la *quantité* et la *densité* de l'information *pertinente* qu'ils rassemblent si leur vertu synthétique et synoptique ne permettait de pousser plus loin le contrôle logique et du même coup la mise au jour simultanée et de la cohérence et des incohérences. En effet, l'intention proprement « structuraliste » de construire le réseau des relations constitutives du système des pratiques et des objets rituels comme « système de différences », lorsqu'on s'efforce de l'accomplir jusqu'au bout, a pour *effet paradoxal* de ruiner l'ambition qui s'y trouve impliquée : trouver l'attestation de la validité de cette sorte d'auto-interprétation du réel dans la cohérence et la systématicité de l'interprétation et de la réalité interprétée. L'analyse la plus rigoureuse ne peut manifester *toute la cohérence possible* des produits du sens pratique qu'en faisant surgir du même coup les *limites* de cette cohérence, et en contraignant ainsi à poser la question du fonctionnement de cette sorte de sens analogique qui produit des pratiques et des œuvres moins logiques que ne le veut le panlogisme structuraliste et plus logiques que ne le croit l'évocation inchoative et incertaine de l'intuitionnisme.

La pratique rituelle trouve son principe dans la nécessité de ré-unir de manière socio-logique, c'est-à-dire de la seule manière à la fois logique et légitime étant donné un arbitraire culturel déterminé, les contraires que la socio-logique a séparés (ce sont par exemple les rites de labour ou de mariage) ou à diviser de manière socio-logique le produit de cette ré-union (comme dans les rites de moisson). La vision du monde est une division du monde, qui repose sur un principe de division fondamental, distribuant toutes les choses du monde en deux classes complémentaires. Introduire l'ordre, c'est introduire la distinction, c'est diviser l'univers en entités opposées, celles que la spéculation primitive des Pythagoriciens présentait déjà sous la forme de « colonnes de contraires » (*sustoichiai*). La limite fait surgir la différence et les choses différentes « par une institution arbitraire », comme disait Leibniz traduisant le *ex instituto* de la scolastique, acte proprement magique qui suppose et produit la croyance collective, c'est-à-dire l'ignorance de son propre arbitraire ; elle constitue les choses séparées comme séparées et par une distinction absolue, qui ne peut être franchie que par un autre acte magique, la transgression rituelle. *Natura non facit saltus* : c'est la magie de l'*institution* qui, dans le continuum naturel, réseau de la parenté biologique ou monde naturel, introduit la coupure, le partage, *nomos,* la frontière qui fait le groupe et sa coutume singulière (« vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà »), la nécessité arbitraire (*nomô*) par laquelle le groupe se constitue comme tel en instituant ce qui l'unit et le sépare. L'acte culturel par excellence est celui qui consiste à tracer la *ligne* qui produit un espace séparé et délimité, tels le *nemus,* bois sacré donné en partage aux dieux, le *templum,* enceinte délimitée pour les dieux, ou tout simplement la maison qui, avec le seuil, *limen,* lieu dangereux où le monde se renverse, où s'inverse le signe de toute chose, fournit le modèle pratique de tous les *rites de passage*[7]. Si, comme l'a

7. On remplace par des *euphémismes,* et cela tout particulièrement en présence de personnes vulnérables, menacées dans leur vie parce que situées *à un seuil* entre deux états, nouveau-nés, jeunes mariés, enfants récemment circoncis (Genevois, 1955), tous les mots qui enferment une idée de *coupure,* de finitude, d'achèvement : finir, remplacé par « être heureux » ou « devenir riche », être fini, s'agissant de la moisson, des provisions, du lait, remplacé par une expression signifiant « il y a abondance », mourir, éteindre, partir, briser, répandre, fermer (cf. la formule rituelle que la

bien vu Arnold Van Gennep, tous les rites de passage ont quelque chose en commun, c'est qu'ils visent à régler magiquement le franchissement d'une limite magique où, comme au seuil de la maison, le monde « pivote[8] ».

Le sens de la limite, qui sépare, et du *sacré,* qui est séparé, est indissociable du sens de la transgression réglée, donc légitime, de la limite qui est la forme par excellence du rituel : le principe de la mise en ordre du monde est encore au fondement des actions rituelles visant à rendre licites, en les déniant, les transgressions nécessaires ou inévitables des limites. Tous les actes qui défient la *diacrisis* originaire sont des actes critiques, qui font courir un danger à tout le groupe et, d'abord, à celui qui les accomplit *pour* le groupe, c'est-à-dire à sa place, en son nom et en sa faveur. Les transgressions de la limite (*thalasth*) menacent l'ordre du monde naturel et du monde social : « chacun pour soi », dit-on, « la poule chante (à la façon du coq) sur sa tête », c'est-à-dire à ses risques et périls (elle sera égorgée). L'arc-en-ciel ou le mélange de grêle, de pluie et de soleil, que l'on appelle la « noce du chacal » est un autre cas d'union contre nature, c'est-à-dire contraire au classement, à la façon du mariage du chacal et de la chamelle, évoqué dans un conte comme forme exemplaire de la mésalliance. La limite par excellence, celle qui sépare les sexes, ne souffre pas d'être transgressée. Ainsi, celui qui fuit au combat se voit soumis à un véritable rituel de dégradation : ligoté *par les femmes* — le monde renversé —, qui lui nouent un *foulard,* attribut typiquement féminin, autour de la tête, l'enduisent de *noir de fumée,* lui arrachent les poils de la barbe et de la *moustache,* symbole du *nif,* « afin que le lendemain il soit visible qu'une femme vaut mieux que lui », il est

femme prononce à l'intention de son mari lorsqu'il part pour le marché : « Coupe, ça repousse, que Dieu rende les choses faciles et ouvertes », Genevois, 1968, I, 81). On évite de même tous les termes qui évoquent une violence contre la vie, comme le mot sang remplacé par eau, pendant les quarante jours qui suivent le vélage ou la naissance de l'enfant. C'est en tant qu'elle implique l'imposition d'une limite, d'une coupure (on ne coupe pas le pain avec un couteau), que l'opération de mesurage est entourée de toutes sortes d'euphémismes et de précautions magiques : le maître évite d'opérer lui-même le mesurage de la récolte et le confie à un khammès ou à un voisin (qui le fait en son absence) ; on use d'expressions euphémistiques pour éviter certains nombres ; on prononce des formules rituelles comme : « Que Dieu ne nous mesure pas ses largesses ! »

8. A. Van Gennep, *Les rites de passage,* Paris, Emile Nourry, 1909, p. 17.

conduit devant l'assemblée, qui l'exclut solennellement du monde des hommes (Boulifa, 1913, 278-279). Considéré comme *lkhunta,* c'est-à-dire neutre, hermaphrodite, asexué, bref exclu de l'univers du pensable et du nommable, il est réduit à néant, à la façon de ces objets que l'on jette, pour s'en débarrasser totalement et à jamais, sur la tombe d'un étranger ou à la limite entre deux champs [9].

> Le caractère redoutable de toute opération de réunion des contraires se rappelle tout particulièrement à propos de la trempe du fer, *asqi,* qui signifie aussi bouillon, sauce et empoisonnement : *seqi,* arroser, tremper le sec, c'est unir le sec et l'humide dans l'action d'arroser de sauce le couscous, c'est unir le chaud et le froid, le feu et l'eau, le sec et l'humide dans la trempe du fer (*seqi uzal*), c'est verser l' « eau brûlée » — et brûlante — (*seqi essem*), le poison (et aussi, selon Dallet, immuniser magiquement contre le poison). La trempe du fer est un acte terrible de violence et de ruse, accompli par un être terrible et fourbe, le forgeron, dont l'ancêtre, Sidi-Daoud, était capable de tenir de ses mains le fer rouge et de punir les mauvais payeurs en leur tendant d'un air innocent un de ses produits préalablement chauffé à blanc. Exclu des échanges matrimoniaux — « forgeron fils de forgeron » est une injure —, le forgeron, producteur de tous les instruments de violence, socs de charrue, mais aussi couteaux, faucilles, haches à deux tranchants et herminettes, ne siège pas à l'assemblée mais son avis est pris en considération lorsqu'il s'agit de guerre ou de violence.

On ne s'aventure pas sans danger au carrefour des forces antagonistes. On demande à la circoncision (*khatna* ou *th'ara,*

9. A Aït Hichem, la terre contenue dans le plat où est recueilli le sang de l'enfant circoncis était prélevée *à la limite entre deux champs* et rapportée en cet endroit (même observation chez Rahmani, 1949, qui indique que le plat qui a reçu le sang sert de cible pour le tir). On sait le rôle que joue dans beaucoup de rites d'expulsion du mal la terre prise *entre les limites,* lieu qui, étant situé hors de l'espace pensable, en dehors des divisions produites par les principes de division, représente le *dehors absolu.* La « tombe de l'étranger » ou de l'homme mort sans descendance, un autre de ces lieux hors espace où l'on expulse le mal, représente plutôt la mort absolue, sans retour, l'étranger *(aghrib)* n'étant pas seulement celui qui est en quelque sorte deux fois mort puisque mort à l'ouest, au couchant, lieu de la mort, mais aussi celui qui, mort en terre étrangère, en exil *(elghorba)* ne trouvera personne qui vienne le ressusciter *(seker).*

souvent remplacés par des euphémismes construits sur *dher,* être propre) la protection qui, comme le suggère Durkheim [10], est nécessaire pour affronter les forces redoutables qu'enferme le sexe de la femme [11] et surtout celles qui sont inscrites dans l'acte de réunion des contraires. De même, le laboureur se coiffe d'une calotte de laine blanche, se chausse de *arkasen,* sandales de cuir qui ne doivent pas entrer dans la maison, comme pour éviter de se faire le lieu de rencontre du ciel et de la terre et de leurs forces antagonistes dans le moment même où il les met en contact [12]. Quant au moissonneur, il revêt un tablier de cuir que l'on a raison de rapprocher de celui du forgeron (Servier, 1962, 217) et dont le sens s'éclaire complètement si l'on sait que, selon Devaux, il était porté aussi dans les combats (Devaux, 1859, 46-47).

Les actions rituelles les plus fondamentales sont en fait des *transgressions déniées.* Le rite doit résoudre par une opération socialement approuvée et collectivement assumée, c'est-à-dire conformément à l'intention objective de la taxinomie même qui la fait surgir, la contradiction spécifique que la dichotomie originaire rend inévitable en constituant comme séparés et antagonistes des principes qui doivent être réunis pour que soit assurée la reproduction du groupe : par une *dénégation pratique,* non point individuelle comme celle que décrit Freud, mais collective et publique, il vise à neutraliser les forces dangereuses que peut déchaîner la transgression de la limite sacrée, le viol du *h'aram* de la femme ou de la terre que la limite a produit.

Au nombre des protections magiques que l'on met en œuvre dans toutes les occasions où la reproduction de l'ordre vital exige la transgression des limites qui sont au fondement même de cet ordre, et en particulier toutes les fois qu'il faut couper, tuer, bref interrompre le cours normal de la vie, il y a

10. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie,* Paris, Alcan, 1912, p. 450.

11. On sait l'usage du cauris, symbole de la vulve, comme instrument de prophylaxie homéopathique contre le mauvais œil : la vue de la vulve est censée porter malheur (cf. l'injure qui se pratique entre femmes et qui consiste à relever sa robe, *chemmer*). On sait aussi le pouvoir destructeur qui est attribué au sang menstruel. C'est là un des fondements de la crainte de la femme.

12. Au contraire, lors du sarclage ou du glanage, les femmes qui participent des choses terrestres vont pieds nus dans les champs.

d'abord les personnages ambivalents, tous également méprisés et redoutés, agents de la violence qui, comme les instruments de violence qu'ils utilisent, le couteau, la faucille, etc., peuvent aussi écarter le mal et protéger contre la violence, noirs, forgerons, bouchers, mesureurs de grains, vieilles femmes qui, participant par nature des forces maléfiques qu'il s'agit d'affronter ou de neutraliser, sont prédisposés à jouer le rôle d'écrans magiques, en s'interposant entre le groupe et les forces dangereuses qu'engendrent la division (coupure) ou la réunion (croisement) contre-nature : c'est presque toujours le forgeron qui est préposé aux actes sacrilèges et sacrés de coupure, égorgement du bœuf du sacrifice ou circoncision (ou encore castration des mulets), et il arrive même qu'on lui confie l'ouverture des labours ; dans tel village de Petite Kabylie, la personne chargée d'ouvrir les labours, dernier descendant de celui qui trouva dans la terre, à l'endroit où était tombée la foudre, un morceau de fer dont il fit le soc de sa charrue, est chargée d'opérer tous les actes de violence par le fer et le feu (circoncision, scarification, tatouage, etc.). Plus généralement, celui qui est chargé de faire l'ouverture solennelle des labours et que l'on appelle parfois « l'homme de la noce », agit en délégué du groupe et en bouc émissaire désigné pour affronter les dangers inhérents à la transgression [13]. Et la fonction première du sacrifice, accompli publiquement et collectivement, à l'occasion des grandes transgressions, lors des labours ou du montage du métier à tisser (où l'on enduit du sang d'un animal sacrifié la chaîne et le montant supérieur du métier — Anonyme, F D B, 64), est encore d'écarter le malheur enfermé dans la transgression [14]. Mais, comme on le voit particulièrement bien dans le cas de l'égorgement du bœuf sacrifié ou de la coupe de la dernière gerbe, c'est toujours la ritualisation elle-même qui tend à transmuer le meurtre inévitable en sacrifice obligé en déniant le sacrilège dans son accomplissement même.

La transgression magique de la frontière instaurée par la

13. Il faut sans doute comprendre dans la même logique la défloration rituelle telle qu'elle se pratique en certaines sociétés.

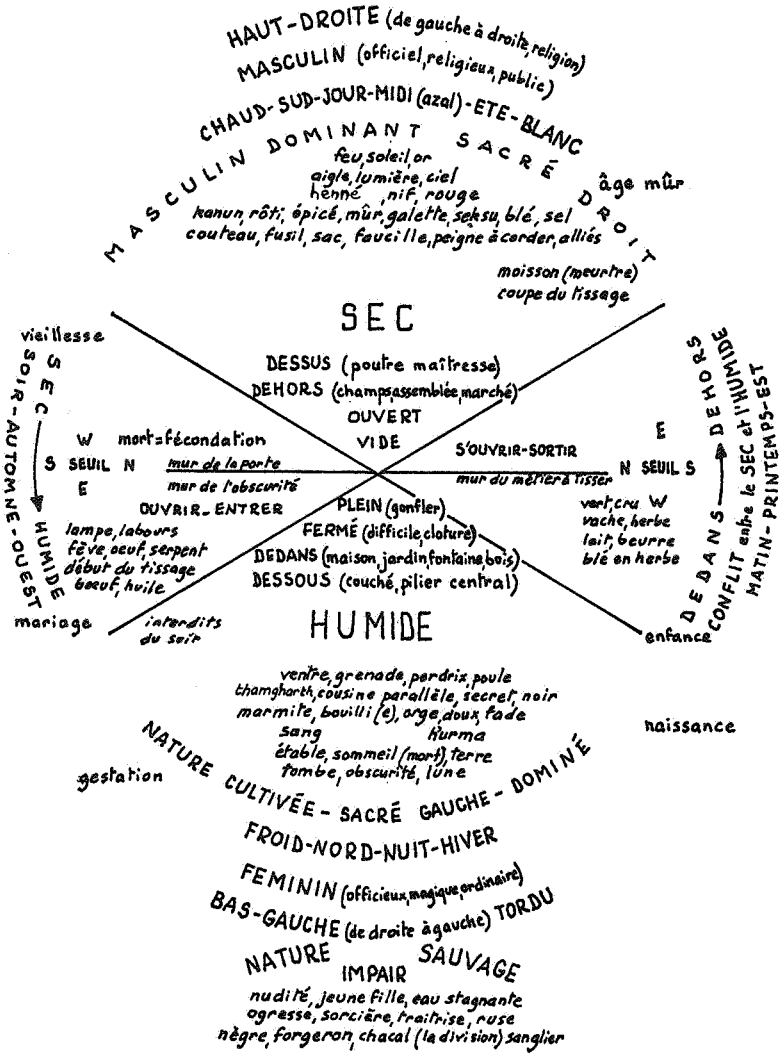
14. La *qibla,* vieille femme qui a en commun avec le forgeron de pouvoir affronter les dangers liés à l'entrecroisement des contraires, s'asseoit sur l'ensouple inférieure du métier à tisser pour la maintenir lorsqu'on enroule la nappe de fils sur l'ensouple supérieure.

logique magique ne s'imposerait pas aussi impérativement si les contraires réunis n'étaient *la vie même,* et leur dissociation un meurtre, condition de vie ; s'ils ne représentaient la reproduction, la substance et la subsistance, terre et femme fécondées, ainsi arrachées à la *stérilité* mortelle qui est celle du principe féminin lorsqu'il est abandonné à lui-même. En fait, l'union des contraires n'abolit pas l'opposition et les contraires, lorsqu'ils sont réunis, s'opposent tout autant, mais tout autrement, manifestant la vérité double de la relation qui les unit, à la fois antagonisme et complémentarité, *neikos* et *philia,* et ce qui pourrait apparaître comme leur « nature » double si on les pensait en dehors de cette relation. C'est ainsi que la maison qui possède toutes les caractéristiques négatives du monde féminin, obscur, nocturne, et qui est, sous ce rapport, l'équivalent du tombeau ou de la jeune fille, change de sens lorsqu'elle devient ce qu'elle est aussi, le lieu par excellence de la cohabitation et du mariage des contraires qui, à la façon de l'épouse, la « lampe du dedans », enferme sa propre lumière [15] : lorsqu'on finit de poser la toiture sur une maison nouvelle, c'est à la lampe de mariage que l'on demande d'apporter la première lumière. Toute chose reçoit ainsi des propriétés différentes, selon qu'elle est appréhendée à l'état d'union ou de séparation, sans qu'aucun de ces deux états puisse être considéré comme sa vérité, dont l'autre ne serait qu'une forme altérée ou mutilée. C'est ainsi que la nature cultivée, le sacré gauche, le féminin-masculin ou masculinisé, comme la femme ou la terre fécondée, s'oppose non seulement au masculin dans son ensemble — à l'état d'union ou de séparation — mais aussi et surtout à la nature naturelle, encore sauvage et indomptée — la jeune fille et la friche — ou revenue au naturel tordu et maléfique qui est le sien en dehors du mariage — le champ moissonné ou la vieille sorcière, avec ses ruses et ses traîtrises, qui l'apparentent au chacal.

> Cette opposition entre un féminin-féminin et un féminin-masculin est attestée de mille manières. La femme féminine par excellence est celle qui ne dépend d'aucune autorité

15. Comme on l'a vu, la dualité de la femme se retraduit dans la logique des relations de parenté sous la forme de l'opposition entre la cousine parallèle patrilatérale et la cousine parallèle matrilatérale.

2. Schéma synoptique des oppositions pertinentes



masculine, qui, sans mari, sans enfants, n'a pas d'honneur (*h'urma*) ; stérile, elle participe de la friche (la femme stérile ne doit pas planter au jardin ni transporter des semences) et du monde sauvage ; elle a rapport à la nature indomptée, aux forces occultes. Ayant aussi partie liée avec tout ce qui est tordu (*ââwaj*, tordre ; « elle est d'un mauvais bois », « d'un bois tordu ») et avec tout ce qui est gauche et qui gauchit (on lui prête *thiâiwji*, l'adresse et l'habileté suspectes qui caractérisent aussi le forgeron), elle est prédisposée à la magie, et spécialement à celle qui emploie la main gauche, la main cruelle et fatale (un « coup de gaucher » est un coup mortel), et procède par giration *de droite à gauche* (par opposition à l'homme qui emploie la main droite, la main du serment, et tourne de gauche à droite). Elle est aussi experte dans l'art de « tordre le regard » (*abran walan*), de manière sournoise, dans la direction opposée à celle où se trouve la personne à qui elle veut signifier sa désapprobation ou son mécontentement — *abran,* tourner de droite à gauche, fourcher (la langue), retourner en arrière, bref tourner dans le mauvais sens, s'oppose à *qeleb*, tourner (le dos), renverser, comme un mouvement discret, furtif, passif, une dérobade féminine, un coup « tordu », un procédé magique, à une agression manifeste, ouverte, droite, masculine. Limite négative de la femme, la vieille, qui condense toutes les propriétés négatives de la féminité (c'est-à-dire tout ce qui, en la femme, suscite la terreur des hommes, si caractéristique des sociétés « masculines »), a elle-même pour limite la vieille sorcière (*stut*) qui sévit dans les contes (Lacoste-Dujardin, 1970, 333-336) et que l'on crédite de pouvoirs extraordinaires (« sans dents, elle croque les fèves, aveugle, elle file le coton, sourde, elle colporte partout les nouvelles »). Tandis qu'en vieillissant les hommes gagnent en sagesse, les femmes, elles, gagnent en méchanceté. Cela bien que, « étant finies pour ce bas monde » (du fait qu'elles ne sont plus concernées par la sexualité), elles puissent faire la prière quotidienne (Anonyme, 1964). Les discordes entre femmes sont souvent attribuées aux vieilles étrangères à la famille (on les appelle « la ruine de la maison »). L'homme qui veille à la bonne harmonie de sa maison les éloigne ; et elles se gardent de fréquenter les familles où il y a de l'autorité (*elhiba*).

La vieille affranchie et stérile, qui n'a plus aucune « retenue », porte à leur plein accomplissement les virtualités inscrites en toute femme. Comme la jeune pousse qui,

laissée à elle-même, va vers la gauche et qui n'est ramenée vers la droite (ou vers le droit) qu'au prix d'une distorsion, d'un « nœud » (« la femme est un nœud dans le bois »), toute femme participe de la nature diabolique de la femme féminine, en particulier pendant la période menstruelle, où elle ne doit pas préparer les repas, travailler au jardin, planter, prier ou jeûner. « La femme, dit-on, est comme la mer » (où s'accumulent les immondices). *Elkhalath*, nom collectif donné à la « gent féminine », c'est aussi le vide, le néant, le désert, la ruine.

La préséance qui est accordée au principe masculin et qui lui permet d'imposer ses effets dans toute union fait que, à la différence du féminin-féminin, le masculin-masculin n'est jamais ouvertement condamné, malgré la réprobation qui pèse sur certaines formes de l'excès des vertus masculines à l'état pur, comme le « point d'honneur (*nif*) du diable » (dont une des incarnations est le rouquin [16], qui jette partout la zizanie, qui n'a pas de moustache, dont on ne veut pas comme compagnon au marché et qui, au jugement dernier, quand tout le monde pardonne les offenses, se refuse à l'indulgence, etc., ou, d'une tout autre façon, l'*amengur,* l'homme sans descendance masculine).

La division fondamentale traverse le monde social de part en part depuis la division du travail entre les sexes et, à travers elles, la division du cycle agraire en périodes de travail et périodes de production, jusqu'aux représentations et aux valeurs, en passant par les pratiques rituelles. Ce sont les mêmes schèmes pratiques, inscrits au plus profond des dispositions corporelles, qui sont au principe de la division du travail et des rites ou des représentations propres à la renforcer ou à la justifier [17]. Le travail empirique qui établit les « colonnes de contraires » sur lesquelles repose chaque système culturel dans sa singularité arbitraire, c'est-à-dire historique, permet de ressaisir le principe de la séparation fondamentale, *nomos* originaire que l'on est tenté de penser comme situé à l'origine, dans une sorte d'acte initial de *constitution,* d'instauration, d'institution, et qui est en fait institué dans chacun des actes ordinaires de la pratique ordinaire, comme ceux que règle la division du travail entre les sexes, cette sorte de création continuée, à la fois inconsciente et collective, étant au principe de sa durée et de sa transcendance par rapport aux consciences individuelles.

16. On sait que le roux et le rouge — en particulier sous la forme du henné — sont associés à la virilité (qu'on pense à la pose du henné à la veille des grandes cérémonies de la virilité, mariage, circoncision) ; le bœuf du sacrifice (dont on attend qu'il apporte la pluie) ne doit pas être roux.

17. « Tous les jours ils se promènent et il sont le bon couscous. Les femmes ont le couscous grossier *(abelbul)* » (Picard, 1968, 139). Les chants de femmes, et en particulier les complaintes qui accompagnent la mouture du grain, sont pleins de telles déclarations. Mais c'est surtout dans la magie, arme de lutte dominée, qui reste soumise aux catégories dominantes (« L'ennemi de l'homme, c'est la femme » ; « c'est la rivalité des femmes qui l'a tué sans qu'il soit malade »), que s'exprime la résistance des femmes à la domination masculine. Ainsi, par exemple, pour réduire l'homme à l'état d'âne (*aghiul*, mot tabou remplacé par un euphémisme emprunté à l'arabe), c'est-à-dire à l'état d'esclave privé de volonté, les femmes utilisent un cœur d'âne séché, salé et moulu comme potion magique.

On peut rendre raison de la distribution des activités entre les sexes (telle qu'elle apparaît sur le tableau synoptique ci-dessous) en combinant trois oppositions cardinales : l'opposition entre le mouvement vers le dedans (et, secondairement, vers le bas) et le mouvement vers le dehors (ou le haut) ; l'opposition entre l'humide et le sec ; l'opposition entre les actions continues et visant à faire durer et à gérer les contraires réunis et les actions brèves et discontinues visant à unir les contraires ou à séparer les contraires réunis. Il n'est pas besoin de revenir sur l'opposition entre le dedans, la maison, la cuisine, ou le mouvement vers le dedans (mise en réserve) et le dehors, le champ, le marché, l'assemblée, ou le mouvement vers le dehors, entre l'invisible et le visible, le privé et le public, etc. L'opposition entre l'humide et le sec, qui recouvre partiellement la précédente, donne à la femme tout ce qui a rapport avec l'eau, le vert, l'herbe, le jardin, les légumes, le lait, le bois, la pierre, la terre (elle sarcle pieds nus et pétrit la glaise des poteries ou des murs intérieurs à mains nues). Mais la dernière opposition, la plus importante du point de vue de la logique rituelle, distingue les actes masculins, affrontements brefs et dangereux avec les forces liminales, labour, moisson, égorgement du bœuf, qui font intervenir des instruments fabriqués par le feu et qui s'accompagnent de rites prophylactiques, et les actes féminins de gestation et de gestion, soins continus visant à assurer la continuité, cuisson des aliments (analogue à la gestation), élevage des enfants et des animaux (qui implique nettoyage, trans-

3. La division du travail entre les sexes

travaux masculins	travaux féminins
DEDANS	
nourrir les bêtes la nuit	**rentrer** les réserves, l'eau veiller sur les réserves attacher les bêtes de retour des champs
	cuire (cuisine, feu, marmite, couscous nourrir les enfants, les bêtes (vaches, poules) soigner les enfants
(tabou du balai)	balayer (tenir propre)
	tisser (et filer la laine)
	moudre
	pétrir la terre (poterie et crépir les murs)
	traire la vache (baratter le lait)
DEHORS	
sortir le troupeau aller au marché	
travailler les champs (loin, ouvert, jaune, céréales) labourer (soc, chaussures) semer moissonner (faucille, tablier) dépiquer vanner	**soigner** le jardin (proche, clos, vert, légumes) (tabou de l'aire à battre)
transporter et **dresser** les poutres («corvée» des hommes) et faire le toit transporter le fumier aux champs à dos de bête	**transporter** les semences, le fumier (sur le dos), l'eau, le bois, la pierre et l'eau («corvée» des femmes pour la construction de la maison)
faire tomber (monter aux arbres et gauler les olives, abattre les arbres –pour la maison)	**ramasser** (cueillette) les olives (tabou gaulage), les figues, les glands, le bois (branchages, brindilles, broussailles) et lier (les fagots) glaner sarcler (pieds nus, robes à traîne)
couper le bois, le diss (fabriquer les ustensiles de cuisine en bois à la hachette ou au couteau)	**fouler** les olives aux pieds (cf. pétrir)
égorger	(tabou de l'égorgement)
	pétrir l'argile (pour la maison et pour l'aire à battre –avec bouse) à la main (après l'avoir extraite)

port du fumier dont l'odeur fait dépérir le bétail et l'enfant, balayage), tissage (conçu par un de ses aspects comme l'élevage d'une vie), gestion des réserves, ou simple cueillette, autant d'activités qui s'accompagnent de simples rites propitiatoires. Suprêmement vulnérable en elle-même, c'est-à-dire dans sa vie et sa fécondité (« la femme enceinte a un pied dans ce monde et un pied dans l'autre » ; « sa tombe est ouverte de la conception au quarantième jour après l'accouchement »), et dans les vies dont elle a la charge, celle des enfants, du bétail, du jardin, la femme, gardienne des contraires réunis, c'est-à-dire de la vie, doit gérer et protéger la vie à la fois techniquement et magiquement.

Sans cesse menacées en tant que gardiennes de la vie, les femmes sont responsables de toutes les pratiques magiques destinées à sauvegarder la vie (par exemple, tous les rites d'*asfel* contre le mauvais œil). Tous les rites qu'elles pratiquent ont pour intention de *faire durer* la vie dont elles ont la charge et le pouvoir générateur dont elles sont porteuses (la stérilité leur étant toujours imputée). Pour éviter la mort de l'enfant qu'elle porte, la femme enceinte fait des ablutions à côté d'une chienne que l'on a séparée de ses petits. Lorsqu'une femme a perdu un enfant en bas âge, elle s'asperge d'eau dans l'étable et on enterre les vêtements du bébé près de la tombe ainsi que la bêche qui a servi à les enfouir (c'est « vendre la bêche » ; on souhaite à la mère qui a perdu un enfant : « Que cette bêche soit irrémédiablement vendue ! »). *A contrario,* tous les actes liés à la fertilité (planter, mettre le henné sur les mains du fiancé, *isli*, peigner la fiancée, *thislith*, toucher à ce qui doit se multiplier et s'accroître) sont interdits à la femme stérile. Il appartient aussi à la femme d'écarter les dangers qui adviennent par les paroles : pour l'enfant comme pour le jardin, on parle par euphémismes, voire par antiphrase (« quel petit nègre », dira-t-on d'un enfant) afin d'éviter de défier le sort (par une sorte d'*hubris* ou de jactance) et de faire envie aux autres, attirant ainsi le mauvais œil, c'est-à-dire le regard avide et jaloux du *désir envieux*, surtout féminin, qui porte malheur et auquel les femmes, en tant que dépositaires et gardiennes de la vie, sont particulièrement exposées (celui, dit-on, qui voit une vache, la trouve belle et voudrait la posséder, la rend malade ; les compliments sont dangereux : l'envie s'exprime par des louanges). « Les jardins », dit-on, « aiment le secret (*esser*) et la

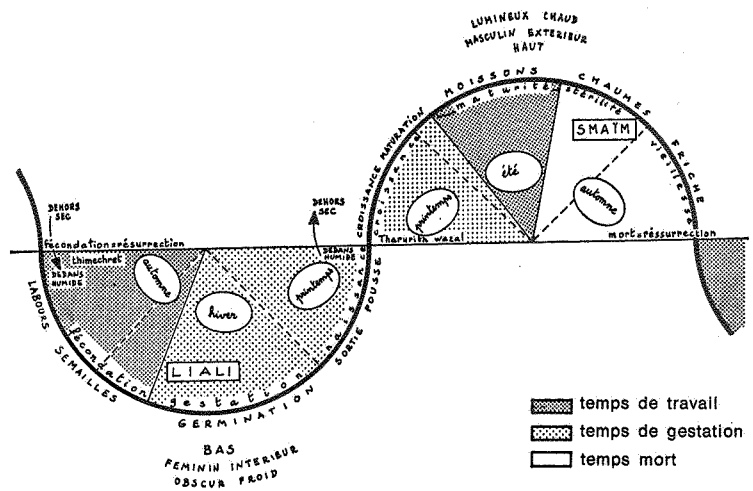
politesse. » L'euphémisme, qui est *bénédiction,* s'oppose à la malédiction, au blasphème. La parole du médisant est dangereuse « comme la femme qui monte le métier à tisser » (le seul cas où la femme opère un *croisement*, courant un danger analogue à celui de l'homme dans la moisson ou le labour). C'est aussi la femme qui met en œuvre les antidotes magiques, qui ressortissent tous à l'ordre du feu et du sec, de la concupiscence humide (le mauvais œil, *thit'* se dit aussi parfois *nefs*), comme les fumigations odorantes, les tatouages, le henné, le sel et tous les produits amers, assa fœtida, laurier-rose, goudron, etc., qui sont employés pour séparer, éloigner, écarter (Devulder, 1957, 343-347).

Ainsi, l'opposition entre le discontinu masculin et le continu féminin se retrouve aussi bien dans l'ordre de la reproduction — avec l'opposition entre la conception et la gestation — que dans l'ordre de la production, avec l'opposition, qui structure le cycle agraire, entre le *temps de travail* et le *temps de production,* voué à la gestation et la gestion des processus naturels. « Les occupations de l'homme, un soupir et c'est terminé. Pour la femme, sept jours se passent et ses affaires ne sont pas terminées » (Genevois, 69). « La femme suit son mari ; elle termine ce qu'il laisse derrière lui » ; « le travail de la femme est léger (*fessus*), mais il n'a pas de cesse ». C'est par l'intermédiaire de la division entre les sexes d'un travail qui est inséparablement technique et rituel que la structure de la pratique et des représentations rituelles s'articule avec la structure de la production : les grands moments de l'année agricole, ceux que Marx désigne comme *périodes de travail* [18], et où les hommes opèrent la

18. K. Marx, *Le Capital,* II, deuxième section, chap. VII, « Temps de travail et temps de production », Paris, Gallimard (Pléiade), II, p. 655. Le calendrier agraire reproduit sous une forme transfigurée les rythmes de l'année agricole, c'est-à-dire plus précisément les rythmes climatiques eux-mêmes retraduits dans l'alternance du *temps de travail* et du *temps de production* qui confère sa structure à l'année agricole. Le régime des pluies est caractérisé par l'opposition entre la saison froide et pluvieuse, qui va de novembre à avril — le maximum des précipitations, situé en novembre et décembre, étant suivi d'une décroissance en janvier et d'un relèvement, qui peut se faire plus ou moins attendre ou manquer complètement, en février ou mars — et la saison chaude et sèche, qui va de mai à octobre — avec un minimum des chutes de pluie en juin, juillet et août, et une reprise, très attendue, en septembre. La dépendance à l'égard du climat était évidemment très étroite en raison de la faible force de traction disponible

réunion des contraires ou la séparation des contraires réunis, c'est-à-dire les actes *proprement agricoles* (par opposition aux actes de simple *cueillette,* plutôt laissés aux femmes), sont marqués par des rites de licitation collectifs tout à fait différents, par leur gravité, leur solennité et leur impérativité, des rites prophylactiques et propitiatoires qui, pendant tout le reste de la *période de production,* où le grain, comme la poterie mise à sécher ou l'enfant dans le ventre de sa mère, subit un processus purement naturel de transformation, sont accomplis surtout par les femmes et les enfants (les bergers) et qui ont pour fonction d'*assister la nature en travail* (cf. schéma 4).

4. L'année agricole et l'année mythique



— pour les labours — et de la précarité des techniques utilisées — araire, faucille. De même, l'équipement symbolique que les rites peuvent utiliser dépend évidemment de ce que sont les produits de la saison (bien qu'en certains cas on fasse des réserves, de grenades par exemple, tout exprès pour les besoins du rituel) ; mais les schèmes générateurs permettent de trouver des substituts et de tirer parti des nécessités et des contraintes externes dans la logique même du rite (par là s'explique la concordance parfaite de la raison technique et de la raison mythique qui s'observe en plus d'un cas, par exemple dans l'orientation de la maison).

Il n'est pas besoin de montrer comment, par l'intermédiaire de la division du travail technique et rituel entre les sexes, la table des valeurs masculines et féminines se rattache à l'opposition fondamentale de l'année agraire : le prix qui, s'agissant d'un garçon, est conféré aux valeurs de virilité et de combativité se comprend si l'on sait que l'homme, particulièrement dans le labour, la moisson et l'acte sexuel, est celui qui, pour produire la vie et les moyens de satisfaire les besoins les plus vitaux, doit, par une violence propre à déchaîner la violence, opérer la réunion des contraires ou la séparation des contraires réunis ; à l'opposé, la femme, vouée aux tâches continues de gestation et de gestion, est logiquement appelée aux vertus négatives de protection, de réserve, de secret, qui définissent la *h'urma.*

La frontière magique, on le voit, est partout, à la fois dans les choses et dans les corps, c'est-à-dire dans l'ordre des choses, dans la nature des choses, dans la routine et la banalité du quotidien. En rendre raison, c'est aussi rappeler cela, que font oublier le récit aveugle, « histoire contée par un idiot, pleine de bruit et de fureur, qui ne signifie rien », aussi bien que l'évocation mystique qui transforme en une sorte de liturgie inspirée la routine un peu mécanique et maniaque des travaux et des jours, les chapelets de mots stéréotypés exprimant des pensées pré-pensées (de là les « on dit », « comme on dit », « nous disons », qui ponctuent les discours d'informateurs), les lieux communs où l'on se sent bien, à la fois chez soi et avec tous les autres, les séries d'actes préformés, plus ou moins machinalement opérés. Il faut avoir conscience que la simple description fait subir un changement de statut à toutes les paroles ou les actions sensées sans intention de sens dont est fait l'ordre ordinaire et qui, par la seule vertu du discours, deviennent des propos médités et des actes prémédités ; et que cet effet s'exerce tout spécialement sur tous les gestes du rituel qui, éternisés et banalisés par la « stéréotypisation magique », comme dit Weber, traduisent en mouvements impensés, tourner à droite ou à gauche, mettre sens dessus dessous, entrer ou sortir, nouer ou couper, les opérations les plus caractéristiques de la logique rituelle, unifier, séparer, transférer, inverser.

« Ce jour-là, le berger part de grand matin pour revenir à *azal.* Il cueille un peu de toutes les herbes sauvages (...). Il

en fait un bouquet appelé aussi *azal* qu'on suspendra au-dessus du seuil. Pendant ce temps, la maîtresse de maison a préparé un flan au lait... » (Hassler, 1942). Derrière chacune des phrases ordinaires d'une description ordinaire comme celle-ci, il faut savoir non seulement déceler un sens qui n'est pas consciemment maîtrisé par les agents, mais aussi voir une scène banale de la vie quotidienne, un vieilllard assis devant sa porte pendant que sa bru prépare le flan au lait, les bêtes qui rentrent, la femme qui les attache, le jeune garçon qui arrive, une poignée de fleurs à la main, qu'il a cueillies avec l'aide de sa grand-mère, la mère qui les prend et va les suspendre au-dessus de la porte, le tout accompagné de paroles ordinaires (« montre-moi », « bravo, elles sont jolies », « j'ai faim », etc.) et de gestes ordinaires.

> Et rien ne ferait sans doute mieux sentir la fonction et le fonctionnement pratiques des principes sociaux de division qu'une description à la fois réaliste et évocatrice de la transformation brusque et totale de la vie quotidienne qui s'opère au « retour d'*azal* ». Tout, sans exception, dans les activités des hommes, des femmes, des enfants, se trouve brusquement changé par l'adoption d'un nouveau rythme temporel : les sorties du troupeau, bien sûr, mais aussi le travail des hommes et l'activité domestique des femmes, le lieu où se fait la cuisine (c'est le moment où on *sort le feu* pour installer le *kanun* dans la cour), les heures de repos, l'endroit où se prennent les repas, la nature même de l'alimentation, le moment et l'itinéraire des déplacements et des travaux des femmes à l'extérieur de la maison, le rythme des réunions de l'assemblée des hommes, des cérémonies, des prières, des réunions hors du village, des marchés.
>
> A la saison humide, le matin, avant *doh'a*, tous les hommes se trouvent au village : à l'exception de la réunion qui se tient parfois le vendredi après la prière collective, c'est toujours à ce moment que se tiennent l'assemblée du clan et toutes les commisions de conciliation (à propos de partages, de répudiations, etc.) ; c'est encore à ces heures que sont lancés, du haut du minaret, les appels qui concernent l'ensemble des hommes (comme la convocation à des travaux collectifs). C'est aux alentours de *doh'a* que le berger part avec son troupeau et que les hommes se rendent aux champs ou aux jardins, que ce soit pour accomplir les

grands travaux saisonniers, tels les labours ou le piochage, ou pour se livrer aux petites occupations qui meublent les « temps morts » de l'année ou de la journée agraire (ramassage d'herbe, creusement et nettoiement de fossés, ramassage du bois ou extraction de souches, etc.). Quand la pluie, la neige ou le froid interdisent tout travail dans les champs ou que la terre, trop détrempée, ne peut être foulée sans dommage pour la récolte future ou pour les labours à venir, quand le mauvais état des routes et la crainte de se trouver retenu loin de la maison suspendent les relations traditionnelles avec l'extérieur, l'impératif qui impose aux hommes de se tenir au-dehors pendant le milieu de la journée les rassemble tous à la maison commune, par-delà même les divisions. A cette époque de l'année en effet, il ne manque pas un homme dans le village où les habitants de l'*azib* — hameau — se replient dès *thaqachachth* (fin octobre).

Le repas du soir (*imensi*) est servi très tôt, dès que les hommes, débarrassés de leur mocassins et de leurs vêtements de travail, ont pris un moment de repos. A la tombée de la nuit, chacun est déjà rentré chez soi, à l'exception de ceux qui tiennent à faire la prière du soir à la mosquée où l'on avance généralement la dernière prière (*el âicha*) pour la dire en même temps que celle de *maghreb*. Du fait que les hommes prennent à l'intérieur tous les repas (à l'exception du goûter), les femmes, dépossédées de leur espace propre, s'efforcent de reconstituer un univers séparé en faisant les préparatifs du repas du côté du mur de l'ombre, l'après-midi, pendant l'absence des hommes, et en évitant d'attirer l'attention, lors même qu'elles s'affairent, ou de se laisser surprendre sans occupation : le métier à tisser, qui reste dressé pendant toute la saison humide, leur offre une sorte de voile derrière lequel elles peuvent s'isoler, en même temps que l'alibi d'une activité toujours disponible. Mêmes stratégies dans l'utilisation de l'espace villageois : la présence des hommes interdit à la femme de se rendre à la fontaine pendant toute la matinée, d'autant que les risques de chute l'obligent à des précautions particulières ; c'est donc la « vieille » qui, le matin, assure l'approvisionnement en eau et qui, à défaut de fillette, défend contre les poules et les animaux la natte sur laquelle sont étendus les olives ou le grain qui attendent d'aller au pressoir ou au moulin.

Au repliement du groupe sur soi-même, et aussi sur son propre passé, sur ses traditions — avec les récits et les contes des longues veillées dans la pièce réservée aux hommes — s'oppose l'ouverture vers le dehors de la saison

sèche [19]. Le réveil du village, fort discret à la saison humide, s'accompagne, dès le retour d'*azal*, de beaucoup de bruit et d'agitation : aux pas des mulets annonçant le passage de ceux qui vont au marché succède le piétinement des troupeaux qui sortent en une suite ininterrompue, puis le martellement des sabots des ânes, qui signale le départ des hommes vers les champs ou la forêt. Aux alentours de *doh'a*, le petit berger ramène son troupeau et une partie des hommes reviennent prendre au village le repos de la mi-journée. L'appel du muezzin pour la prière de *ed-dohor* est le signal de la deuxième sortie de la journée. En moins d'une demi-heure, le village se vide, presque totalement cette fois : le matin, les femmes étaient retenues à la maison par leurs tâches domestiques et surtout par l'inconvenance qu'il y aurait à prendre au dehors, sous un arbre, le repos de la mi-journée (*lamqil*), à la façon des hommes, ou à se hâter sur le chemin de retour pour se trouver à la maison, comme il sied à une femme, en ce moment réservé à l'intimité ; au contraire, l'après-midi, il n'en est guère, au moins à certaines occasions, qui n'accompagnent les hommes : ce sont d'abord les « vieilles » qui, après avoir donné leurs ordres à celle de leurs belles-filles dont le tour est venu de préparer le repas du soir, vont apporter leur contribution aux travaux et affirmer à leur façon leur autorité, en visitant les jardins, en réparant les négligences des hommes — le morceau de bois qui traîne, la poignée de fourrage tombée en cours de route ou la branche abandonnée sous un arbre — et en rapportant, le soir, par-dessus la jarre d'eau fraîche puisée à la source du jardin, un paquet d'herbes, de feuilles de vigne ou de maïs, pour les animaux domestiques. Ce sont aussi les jeunes épouses qui, notamment lors de la récolte des figues, suivent leur mari pour ramasser les fruits qu'il a gaulés, les trier et les disposer sur les claies et qui rentreront le soir, cheminant à quelques pas derrière lui, seules ou accompagnées de la « vieille ».

Ainsi, la double sortie délimite *azal*, sorte de temps mort, au sens fort du terme, que chacun se doit de respecter : tout est silencieux, tendu, austère ; c'est le « désert » dans les

19. La saison humide est l'époque des enseignements *oraux*, où se forge la mémoire du groupe. A la saison sèche, cette mémoire est agie et enrichie par la participation aux actes et aux cérémonies qui scellent l'unité du groupe : c'est en été que les enfants font l'apprentissage pratique de leurs tâches futures de paysans et de leurs obligations d'hommes d'honneur.

rues. La plupart des hommes sont dispersés hors du village, certains résident dans l'*azib* (hameau), d'autres sont retenus en permanence loin de la maison par les soins que demandent le jardin et la paire de bœufs à l'engrais, d'autres veillent au séchoir à figues (chaque famille redoute, en cette saison, de ne pouvoir rassembler ses hommes en cas d'urgence). On ne sait à qui, de l'homme et de la femme, appartient à ce moment l'extérieur. L'un et l'autre se gardent donc de l'occuper. Celui qui s'aventure dans les rues à cette heure a quelque chose de suspect. Les rares hommes qui ne sont pas restés aux champs à dormir sous un arbre font leur sieste étendus çà et là, à l'ombre d'un porche ou d'une haie, devant la mosquée, sur les pierres plates, ou à l'intérieur, dans la cour de la maison ou, quand ils en disposent, dans une pièce écartée. Des ombres furtives sortent d'une maison, traversent la rue, entrent dans une autre : ce sont les femmes qui, elles aussi désœuvrées, profitent de ce que la présence des hommes est fort discrète pour se réunir ou se visiter. Seuls les petits bergers qui sont rentrés au village avec leur troupeau animent de leurs jeux, — *thigar*, lutte à coups de pieds, *thighuladth*, tir à la cible avec des pierres, *thimristh*, la « pose », sorte de jeu de dames, etc. —, les carrefours périphériques et les lieux de réunions secondaires.

La partition fondamentale.

Seul un modèle générateur à la fois très puissant et très simple permet d'échapper à l'alternative de l'intuitionnisme et du positivisme sans tomber dans l'interprétation interminable à laquelle se voue le structuralisme lorsque, faute de remonter aux principes générateurs, il ne peut que reproduire sans fin les opérations logiques qui en sont autant d'actualisations contingentes. Connaissant le principe de division fondamental (dont le paradigme est l'opposition entre les sexes), on peut réengendrer, donc *comprendre complètement,* toutes les pratiques et tous les symboles rituels à partir de deux schèmes opératoires qui, en tant que processus naturels culturellement constitués dans et par la pratique rituelle, sont inséparablement logiques et biologiques comme les processus naturels qu'ils visent à reproduire (au double sens) lorsqu'ils sont pensés dans la logique magique : d'une part la *réunion*

des contraires séparés, dont le mariage, le labour ou la trempe du fer sont des actualisations exemplaires et qui engendre la vie, comme réunion réalisée des contraires, et, d'autre part, la *séparation des contraires réunifiés,* destruction et mise à mort, avec par exemple le sacrifice du bœuf et la moisson comme meurtres déniés [20]. Ces deux opérations, réunir ce que la partition fondamentale — *nomos,* partage et loi, loi de partition, principe de division — sépare, le masculin et le féminin, le sec et l'humide, le ciel et la terre, le feu (ou les instruments fabriqués par le feu) et l'eau, et séparer ce que la transgression rituelle, labour ou mariage, condition de toute vie, a réuni, ont en commun leur caractère de sacrilèges inévitables, de transgressions à la fois nécessaires et contre-nature d'une limite à la fois arbitraire et nécessaire. Bref, il suffit de se donner le principe de division fondamental et ces deux classes d'opérations pour re-produire l'ensemble des informations pertinentes dans une *description construite,* tout à fait irréductible à l'énumération interminable et pourtant incomplète des rites et des variantes qui donne à la plupart des analyses antérieures leur allure abracadabrante ou mystique.

La partition originaire, qui oppose le masculin et le féminin, le sec et l'humide, le chaud et le froid, est au principe de l'opposition, toujours citée par les informateurs, entre les deux temps forts, *eliali,* les nuits, temps de l'humide et du féminin, ou mieux, des contraires réunis, du masculin dans le féminin, du féminin domestiqué, de la maison pleine, de la femme et de la terre fécondées, et *esmaïm*, la canicule, temps du sec et du masculin à l'état pur, à l'état séparé, deux moments qui condensent, en les portant à leur plus haute intensité, les propriétés de la saison sèche et de la saison humide. Autour de ces deux pôles, les rites vont s'organiser en deux classes : d'une part, les rites de licitation, visant à

20. Les opérateurs fondamentaux, unir et séparer, sont l'équivalent pratique de remplir et vider : se marier, c'est *âammar,* être plein. Lieu de convergence des quatre directions cardinales et de ceux qui vont ou viennent selon ces quatre directions, le carrefour est le symbole du plein masculin, la compagnie *(elwans),* qui s'oppose d'une part au vide du champ et de la forêt *(lakhla),* à la solitude, à la peur, au « sauvage » *(elwah'ch),* et d'autre part au plein féminin *(laâmara),* le village ou la maison ; ce qui lui vaut de jouer un rôle dans certains rites visant à assurer la fertilité féminine.

dénier ou à euphémiser la violence inhérente à tous les actes qui opèrent l'union des principes antagonistes, dans le labour, la trempe du fer, l'acte sexuel, ou, à l'inverse, la séparation des contraires réunis, par le meurtre, la moisson ou la coupe du tissage ; d'autre part, les rites propitiatoires visant à assurer ou à faciliter les transitions insensibles et toujours menacées entre les principes opposés, à gérer la vie, c'est-à-dire les contraires réunis, et à faire que les éléments et les hommes respectent « l'ordre du temps » (*chronou taxis*), c'est-à-dire l'ordre du monde : féminisation du masculin, à l'automne, avec les labours, les semailles et les rites de pluie qui les accompagnent, masculinisation du féminin, au printemps, avec la séparation progressive du grain et de la terre qui s'achève avec la moisson.

Si la période appelée *eliali,* « les nuits », est évoquée par tous les informateurs et toujours en relation avec *esmaïm,* la canicule, c'est d'abord parce que l'hiver de l'hiver et l'été de l'été concentrent en quelque sorte toutes les oppositions qui structurent le monde et l'année agraire. La période de quarante jours qui est censée représenter le temps que la semence, enfouie à l'automne, met à sortir, est l'exemple par excellence de ces temps creux où il ne se passe rien, où tous les travaux sont suspendus et qui ne sont marqués par aucun rite important (sauf quelques rites de pronostication).

> C'est surtout lors du premier jour d'*ennayer* (situé au milieu de *eliali,* au seuil entre les nuits « noires » et les nuits « blanches ») et à l'occasion des rites de renouvellement qui marquent le début de la nouvelle année (remplacement des trois pierres du foyer, blanchiment des maisons) et qui ont pour centre la maison — et le *kanun* — que les pratiques de divination sont les plus nombreuses : par exemple, on appelle dès l'aurore les moutons et les chèvres, voyant un mauvais augure dans le fait qu'une chèvre, animal associé au féminin-féminin, comme la vieille (les jours de la vieille sont dits aussi « jours de la chèvre »), apparaisse la première ; on enduit d'une pâte d'argile trempée les pierres du foyer, tenant que l'année sera humide si au matin elle est humide, et inversement. Ce qui se comprend non seulement en raison du rôle *inaugural* du premier jour de *ennayer* mais aussi parce qu'on se trouve alors dans une période d'*attente* et d'incertitude où l'on ne peut rien faire qu'essayer d'anticiper l'avenir : c'est pourquoi les rites de pronostication concernant la vie familiale et surtout la récolte de l'année en cours sont à rapprocher de ceux dont fait l'objet la femme enceinte.

Le champ fécondé, dûment protégé — à la façon de la femme [21] — d'une clôture d'épineux (*zerb*), limite sacrée qui produit le sacré, le tabou (*h'aram*), est le lieu d'un travail mystérieux et imprévisible que rien ne trahit à l'extérieur et qui est semblable à la *cuisson* des grains de blé et de fèves dans la marmite ou au travail de gestation qui s'accomplit dans le ventre de la femme. Ce temps est bien l'hiver de l'hiver, la nuit de la nuit. Homologue de la nuit, l'hiver est le temps du sommeil des bœufs dans l'*étable,* nuit et nord de la maison, et des rapports sexuels : comme le sanglier [22], la perdrix dont les œufs sont des symboles de fécondité s'accouple pendant *eliali.* C'est le moment où le monde naturel est livré aux forces féminines de fécondité dont on n'est jamais certain qu'elles soient parfaitement et définitivement masculinisées, c'est-à-dire cultivées et domestiquées. Les retours offensifs de l'hiver, du froid et de la nuit, sont là pour rappeler cette violence cachée de la nature féminine qui menace toujours de tourner à mal, à gauche, à la friche, à la stérilité de la nature naturelle. Dans la « controverse entre l'hiver et l'homme » (Anonyme, D B, 1947), l'hiver est présenté comme une femme (le nom de la saison, *chathwa,* étant traité comme un nom féminin personnifié), et sans doute une *vieille femme,* incarnation des forces maléfiques de destruction et de mort (« Ton bétail, je le tuerai, dit-elle. Quand je me lèverai, les couteaux se mettront à l'œuvre »), de désordre et de division, qui doit renoncer à ses appétits de violence et montrer plus de modération et de clémence, à la suite de sa défaite dans sa joute avec l'homme. Cette sorte de mythe d'origine rappelle que l'hiver, comme la femme, est double : il y a en lui la femme purement féminine, non mélangée, non domptée, qu'incarne la vieille femme, vide, sèche, stérile,

21. *Ebdjeb,* c'est protéger, masquer, cacher, claustrer (la femme) : d'où *leb'djubeya,* la claustration de la femme (Genevois, 1968, II, p. 73).

22. Si c'est « à *eliali* que le sanglier s'accouple », « c'est à *ab'gan,* dit-on, que tremble la cuisse du sanglier » ; ou encore à *en-natab',* appelé parfois « les jours du tremblement du sanglier ».

c'est-à-dire le principe féminin réduit par la vieillesse à sa vérité purement négative (les retours du mauvais temps sont parfois explicitement attribués à l'action maléfique des « vieilles » de tel ou tel village de la tribu ou des tribus environnantes, c'est-à-dire de sorcières qui ont chacune leur jour de la semaine) ; mais il y a aussi la femme domptée et domestiquée, la femme pleine et pleinement femme, et la fertilité, le travail de gestation et de germination, qu'accomplit la nature fécondée par l'homme. Toute la *nature cultivée,* la terre où sont enfouies les semailles, mais aussi le ventre de la femme, est le lieu d'une lutte pareille à celle qui oppose le froid et les ténèbres de l'hiver aux forces de lumière du printemps, de l'ouverture, de la sortie (hors de la terre, du ventre, de la *maison*), avec lesquelles l'homme a partie liée. C'est dans cette logique qu'il faut comprendre les « jours de la vieille », moment de transition et de rupture entre l'hiver et le printemps (ou entre deux mois de l'hiver) : une vieille, qui porte des noms variés, insulte un des mois de l'hiver (janvier, février ou mars) ou la vieille Hiver elle-même, la défiant de causer du tort à ses bêtes ; le mois (ou l'hiver) demande à son voisin de lui prêter un ou plusieurs jours pour châtier la vieille (Galand-Pernet, 1958, 44 et bibliographie). Dans toutes les légendes des jours d'emprunt (*amerdil,* le prêt), qui ne sont sans doute pas seulement une manière de rendre raison des retours inattendus du mauvais temps, c'est un être participant de la nature, même de l'hiver, une vieille femme le plus souvent (comme Hiver elle-même), une *chèvre* (Ouakli, 1933, Hassler, 1942), ou un *noir,* qui est sacrifié par l'hiver ou, sans doute, selon la logique du bouc émissaire, *sacrifié à l'hiver* : ce sacrifice est ce qu'il faut payer pour que la vieille sorcière Hiver accepte, par le fait même de demander à la période suivante le prêt de quelques jours, de respecter les *limites* qui lui sont assignées.

> Cette hypothèse trouve une confirmation dans le fait que, dans une légende recueillie à Aït Hichem, le rôle de la vieille est tenu par un *noir*, personnage méprisé et maléfique. Distinguant dans la période appelée *ah'ayan* une période bénéfique dite *ah'ayan u h'uri* (*ah'ayan* de l'homme libre, du blanc) pendant laquelle on peut semer et planter, et une période maléfique appelée *ah'ayan bu akli* (*ah'ayan* du noir), semaine de froid et de gelées pendant laquelle les

travaux s'arrêtent, un informateur évoquait une légende qui touche à la *transgression des limites* constitutives de l'ordre social : un noir voulait épouser la fille d'un homme blanc ; soucieux d'éviter cette union impie, le père demanda au prétendant de se placer pendant sept jours sous une cascade pour se blanchir. Le noir supporta l'épreuve pendant six jours : le septième, Dieu, qui était hostile à ce mariage, déchaîna une pluie accompagnée de l'arc-en-ciel (comme pour le mariage du chacal) et une gelée qui tuèrent le noir (on trouve une variante de cette légende in Bourrilly, 1932). Selon une variante recueillie à Aïn Aghbel, c'est une vieille femme qui, inversant la division ordinaire des rôles et transgressant la limite assignée aux différents âges, demande à ses enfants de la marier : ceux-ci lui imposent de résister au froid pendant sept nuits et elle en meurt. C'est encore un mariage contre-nature qui est invoqué dans le conte intitulé « le mariage du chacal » : cet animal qui, comme la vieille impie ou la chèvre impudique, incarne le désordre naturel, la nature non domestiquée (« il n'a pas de maison »), fait un mariage hors de son espèce, contre nature, avec la chamelle et, pour comble, il ne célèbre pas les noces : là encore, le ciel envoie grêle et tempête, comme si la transgression des limites temporelles qui font l'ordre naturel ne pouvait se justifier que par la nécessité d'empêcher ou de châtier une transgression des limites sociales. Dans la plupart des variantes, la vieille se caractérise par son intempérance verbale, qui la porte au défi, à l'insulte, à l'injure et à cette forme d'*hubris* consistant à présumer de l'avenir, à passer la limite par excellence, qui est temporelle (« adieu, oncle Ennayer, tu es sorti sans m'avoir rien fait »). Mais surtout, laide, méchante, stérile, sauvage, outrepassant les limites de la décence (dans telle légende, la vieille d'*ennayer* compisse les enfants ; son substitut, la chèvre, a toujours la queue levée sans pudeur, le ventre plat et vide, les dents voraces et destructrices, qui dessèchent), elle est prédisposée à affronter les forces mauvaises dont elle participe et qu'il s'agit de renvoyer au passé, d'exorciser, dans les périodes inaugurales et liminales ; bref, proche en cela du noir et du forgeron, elle est toute désignée pour combattre le mal par le mal (comme elle fait lors du montage du métier à tisser), pour mener, au nom du groupe, le combat contre l'hiver, son *alter ego*, dans lequel elle se sacrifie ou est sacrifiée.

(*lakhla*) des champs moissonnés, le temps du fer et du feu, de la violence et de la mort (du fil de l'épée, *s'emm*), est le temps masculin par excellence.

Seuils et passages.

Les périodes de transition ont toutes les propriétés du *seuil,* limite entre deux espaces, où les principes antagonistes s'affrontent et où le monde se renverse. Les limites sont des lieux de lutte : limites entre les champs qui sont le lieu ou l'occasion de luttes bien réelles (tel refrain connu de tous évoque les vieillards qui « déplacent les limites ») ; limites entre les saisons, avec par exemple la lutte entre l'hiver et le printemps ; seuil de la maison, où se heurtent les forces antagonistes et où s'opèrent tous les *changements d'état* liés au passage de l'intérieur vers l'extérieur (ce sont toutes les « premières sorties » de l'accouchée, de l'enfant, du lait, du veau, etc.) ou de l'extérieur vers l'intérieur (comme la première entrée de la jeune mariée, conversion de la friche en fécondité) ; limite entre le jour et la nuit (on parle de « l'heure où la nuit et le jour se combattent »). Les rites associés à ces moments obéissent aussi au principe de la maximisation du bénéfice magique : ils visent à assurer la concordance de la chronologie mythique et de la chronologie climatique, avec ses sautes et ses caprices, en faisant que la pluie survienne à point nommé au temps des labours, en accompagnant ou en accélérant s'il le faut le passage du sec à l'humide à l'automne, ou de l'humide au sec au printemps, bref, en tâchant de précipiter la venue des bienfaits apportés par la saison commençante, tout en essayant de conserver aussi longtemps que possible les profits attachés à la saison déclinante.

L'automne est le lieu où le cours du monde se retourne, où tout est mis sens dessus dessous, le masculin dans le féminin, la semence dans les entrailles de la terre, les hommes et les bêtes dans la maison, la lumière (avec la lampe) dans les ténèbres, le sec dans l'humide, jusqu'au nouveau retournement qui, au printemps, remettra sur ses pieds ce monde renversé, abandonné un moment à la domination du principe féminin, ventre, femme, maison, nuit. Et la consommation

mime visiblement cette inversion paradoxale : engendrée selon le schème de la trempe du sec, l'alimentation de l'automne est faite de denrées sèches (céréales, légumes secs, viande séchée) que l'on fait bouillir à l'eau, sans épices, dans la marmite ou, ce qui revient au même, que l'on cuit à la vapeur ou que l'on fait lever au levain. La même intention objective habite aussi tous les rites qui, à l'automne, sont destinés à favoriser la pluie, c'est-à-dire la descente du sec masculin, de la semence fécondante, dans l'humidité féminine de la terre : le sacrifice d'un bœuf (*thimechreth*), qui ne doit pas être roux, couleur associée au sec (« le bœuf roux laisse sa part en friches », dit-on à propos du rouquin paresseux) ou l'ouverture des labours (*awdjeb*) qui, en tant qu'elle mime rituellement l'union redoutable des contraires, est par soi une invocation de la pluie.

Dans les situations de détresse où la logique du désespoir s'impose avec une force particulière, les pratiques qui sont destinées à appeler le passage du sec à l'humide en faisant jouer l'attraction que le sec exerce sur l'humide (comme dans l'invocation collective, où des vieux portant une louche habillée en poupée vont dans le village quêter de la farine — cf. Picard, 1968, 302 sq.) ou en opérant des renversements et des retournements (dans la région de Collo, on fait une prière collective en portant des vêtements mis à l'envers) prennent souvent la forme de rites de supplication et de sacrifice, dans lesquels on offre en tribut la misère et la souffrance, voire la vie. Ainsi, à Sidi Aïch, les familles *pauvres* se réunissent pour implorer la pluie. On choisit une *veuve* vertueuse, qu'on fait monter sur un âne *maigre,* vêtue d'un burnous *sale,* et qui, escortée par les *enfants* et les *pauvres,* va quêter (geste de miséreux) de maison en maison. On l'asperge. On fait un repas collectif où l'on mange un couscous comportant des fèves concassées, appelé *tatiyaft* (on trouve ce rite en différents endroits sous des formes simplifiées : par exemple, ce sont trois vieux d'une famille traitée comme maraboutique qui vont recueillir les dons). Le rite de supplication destiné à *faire pitié* (en même temps qu'à attirer l'humide sur le sec et le stérile, la vieille femme) trouve son accomplissement avec la cérémonie appelé « demande de miséricorde » : à Aïn Aghbel, en cas de sécheresse prolongée, l'assemblée se réunissait ; un homme pieux se désignait ; on le soumettait

aux rites mortuaires (lavage, linceul, etc.) et on le couchait dans la mosquée, le visage face à l'est. L'imam disait la prière, on le ramenait chez lui et il mourait (Genevois, 1962, raconte de même que Si Lhadj Azidan a offert sa vie pour son village, Tawrirt n-At-Mangellat). Ce rite représente sans doute la limite de toutes les pratiques collectives, dont les jeux de balle comme la *kura*, affrontements symboliques du sec et de l'humide, de l'est et de l'ouest, qui donnent lieu à de terribles violences, sont un cas particulier, et qui semblent avoir pour fonction de faire *l'offrande des souffrances et des humiliations* qu'ils infligent à des *souffre-douleur désignés,* en général des vieux, ou qu'ils s'infligent mutuellement. Telle cette sorte de bataille collective, appelée *awadjah* (l'humiliation publique), dont le même informateur de Aïn Aghbel donnait le récit : après une prière dirigée par le taleb et réservée aux hommes, l'assemblée demande en secret à deux ou trois hommes et deux ou trois femmes (en évitant de prendre le mari et la femme) de mener le jeu ; les hommes s'habillent en femmes (inversion), fabriquent avec deux morceaux de bois une poupée qu'ils habillent en femme (avec un foulard de tête) ; les femmes s'habillent en hommes et font un mannequin d'homme. Ils sortent de leur maison, les femmes d'abord, et les habitants de la *zeriba* (clan) les frappent à coups de bâton ou de pierres (parfois de hache) ; les femmes leur griffent le visage (de là, dit-on, le nom donné à la cérémonie, *awadjah,* de *wadjh,* le visage). Si le jeu commence le matin, on ne mange pas à midi. Lorsqu'on rencontre un des travestis, on doit soit lui jeter de l'eau et lui donner un coup (avec le pied ou la main), soit à défaut d'eau, mettre une pièce dans sa manche, ou au moins le frapper. Les femmes déguisées, elles, attendent jusqu'à ce qu'on leur ait donné quelque chose. Cela toujours en silence. Les hommes masqués (mais pas les femmes) peuvent rendre les coups, mais toujours sans parler. Il s'ensuit une bataille générale qui se prolonge jusqu'à la tombée de la nuit.

En fait, plus que l'automne, dominé par la rupture que marquent les labours et par la logique propre de la fécondation, qui s'entrecroise avec le travail rituel d'humidification du sec, le printemps est une interminable transition, toujours suspendue et menacée, entre l'humide et le sec, qui commence aussitôt après *eliali* ; ou, mieux, une lutte incertaine, marquée par des renversements incessants, entre les deux

principes. Devant ce combat, pareil à celui que se livrent, au matin, les ténèbres et la lumière, les humains sont condamnés à l'anxiété du spectateur impuissant : de là, peut-être, la floraison des termes calendaires qui presque tous décrivent des états du temps ou des cultures. En ces temps d'attente, où le sort des semailles dépend d'une nature féminine et ambiguë, où l'homme ne peut intervenir sans danger, l'activité est très réduite, à la mesure du pouvoir des humains sur des processus qui, germination ou gestation, leur échappent : il incombe à la *femme,* préposée au rôle d'accoucheuse, d'offrir à la nature en travail une sorte d'assistance rituelle et technique, avec le sarclage par exemple, seule activité agraire qui soit exclusivement féminine. Analogue au travail du *jardin,* cette *cueillette du vert* (on appelle *waghzaz,* de la famille de *azegzaw,* le vert, le cru, l'herbe verte et crue, par exemple les pissenlits, que les femmes ramassent dans les champs cultivés à l'occasion du sarclage et que l'on mange crus), qui se pratique pieds nus et à la houe, le corps *courbé* vers la terre, s'oppose aussi bien aux labours qu'à la moisson, activités de défloration ou de meurtre, qui ne peuvent incomber à une femme (ni davantage à un gaucher) [25].

Le moment dit « la séparation en ennayer » (*el âazla gennayer*), est associé à l'idée de rupture. Il y a « séparation » dans les champs : certains procèdent au rituel de l'expulsion de « Maras » en plantant dans les champs des branches de laurier-rose. Il y a « séparation » dans la vie, avec la première coupe de cheveux des garçons. Ce temps de rupture est au cycle du grain ce que sont au cycle de vie les rites visant à assurer la masculinisation progressive du garçon, à l'origine chose féminine, qui commencent dès la naissance, et en particulier toutes les cérémonies qui marquent les étapes du *passage* au monde masculin, comme la première entrée au marché, ou la première coupe de cheveux, et qui trouveront leur couronnement avec la circoncision.

25. La femme qui, en cas de force majeure, est obligée d'accomplir ces actions proprement masculines, doit se soumettre à des précautions rituelles : selon une observation de Servier (1962, 124), une femme contrainte de labourer met un poignard à sa ceinture et chausse les *arkasen* et, selon Biarnay (1924, 47), les femmes qui, au Maroc, étaient obligées de sacrifier un animal, autre activité interdite à une femme, devaient placer une cuillère — symbole phallique — entre leurs cuisses, sous leurs vêtements.

Tous les rites de séparation présentent des analogies évidentes, en dépit des variations de détail, du fait qu'ils mettent en œuvre le même schème, à savoir couper, séparer, et un ensemble d'objets propres à symboliser ces opérations (couteau, poignard, soc, pièce d'argent, etc.)[26]. Ainsi, après la naissance, l'enfant est déposé à la droite de la mère, elle-même couchée sur le côté droit et l'on dépose entre les deux un peigne à carder, un grand couteau, un soc, une des pierres du foyer et un pot plein d'eau (l'informateur qui attribuait à certains des objets énumérés des fonctions transparentes — le couteau « pour qu'il soit combatif », le soc « pour qu'il travaille la terre » — indiquait que seule la présence d'*acier*, et non de l'un ou l'autre des objets de cette matière, est considérée comme indispensable). Selon une autre source, on dépose de l'argent, une tuile, de l'acier, une grosse pierre plate et une calebasse pleine d'eau (Genevois, 1968). Jusqu'à sa première sortie de la maison, le petit garçon est sous la protection féminine, symbolisée par les poutrelles, qui cessera dès qu'il aura passé le *seuil*. On choisit donc pour cette première sortie une période favorable, soit le moment des labours et l'enfant, conduit aux champs, ira toucher le manche de la *charrue*, soit le printemps (de préférence le jour inaugural de la saison).

L'importance de la première coupe de cheveux est liée au fait que la chevelure, féminine, est un des liens symboliques qui rattache l'enfant au monde maternel. C'est au père qu'il incombe de faire la première coupe de cheveux (au rasoir, instrument masculin), le jour de « la séparation en *ennayer* » (*el âazla gennayer*), rite qu'il accomplissait peu avant de l'emmener pour la première fois au marché, c'est-à-dire à un âge situé entre six et dix ans ; aux enfants plus petits, le père rasait seulement la tempe droite[27].

26. Lors du départ de la fiancée hors de sa maison, on manifeste symboliquement la coupure avec sa famille d'origine (et tout spécialement son père) en lui mettant un burnous (apporté par la famille du fiancé), en glissant dans son soulier de l'argent (donné par le père du fiancé), en accrochant à son cou un couteau (prêté par le père du fiancé) et en lui recommandant d'éviter de se retourner et de parler. Pendant que son père lui fait boire de l'eau au creux de ses mains, on chante une chanson dont une variante est chantée aussi lors de la première sortie du garçon pour le marché, lors de la circoncision, lorsqu'on voile la mariée et lorsqu'on lui met du henné sur les mains, autant de passages et de ruptures.

27. On mettait les cheveux de l'enfant dans un plateau de la balance et l'équivalent en argent dans l'autre : cette somme servait à acheter de la viande ou bien à constituer un pécule que l'enfant utilisait lors de son premier marché pour acheter de la viande. Ailleurs, le père coupait le bout de l'oreille d'une chèvre, qui devenait, ainsi que ses petits, la propriété du garçon. Les femmes du voisinage apportaient des œufs, et la mère faisait des galettes aux œufs. La fête avait un caractère familial, et chacun lui donnait les proportions qu'il voulait.

Quand le moment venait pour l'enfant d'accompagner pour la première fois son père au marché, à un âge variable selon les familles et selon la position particulière de l'enfant dans la famille, on l'habillait de neuf et son père lui ceignait la tête d'une ceinture de soie. Il recevait un *poignard*, un *cadenas* et un petit *miroir* ; dans le capuchon de son burnous, sa mère mettait un œuf frais. Il partait à dos de mulet, précédant son père. A la porte du marché, il brisait l'œuf (acte viril, accompli aussi à l'occasion de l'ouverture des labours), ouvrait le cadenas et se regardait dans le miroir, opérateur de renversement (« afin, disait-on, que plus tard il puisse voir tout ce qui se passe au marché »). Son père le guidait dans le marché, le présentant aux uns et aux autres et lui achetant toutes sortes de friandises. Au retour, ils faisaient l'acquisition d'une tête de bœuf, sans doute un symbole phallique (comme les cornes) associé au *nif* — « pour qu'il devienne une "tête" du village » — et partageaient avec toute la parenté un repas de fête.

Tous les traits caractéristiques de cette transition difficile se concentrent en quelque sorte dans la série des *moments critiques*, comme *h'usum* et *natah'*, temps de crise où toutes les puissances mauvaises de l'hiver semblent se raviver pour mettre en péril une dernière fois la croissance et la vie, ou *nisan*, tenu pour bénéfique, mais non exempt de menaces, périodes ambiguës qui, même pour les pires, enferment l'espérance du meilleur, et, pour les meilleures, la menace du pire. Tout se passe comme si chacune portait en elle le conflit qui hante toute la saison. Et aussi l'incertitude de l'avenir qui fait que ces périodes augurales (et en particulier *h'usum* ou le premier jour du printemps) sont vouées, comme le matin, aux rites de pronostication et aux pratiques inaugurales.

Cette ambiguïté est inscrite dans la saison elle-même : le printemps est croissance et enfance, voué donc à la joie, comme le premier jour de la saison : *thafsuth*, le printemps, se rattache à la racine FS, *efsu*, défaire (les piles de claies

à figues), dénouer, étirer (la laine) et au passif, bourgeonner, s'épanouir (les fleurs), éclore, s'ouvrir, monter en épi (Laoust, 1920, Dallet, 1953, n° 714, Servier, 1962, 151). Mais il est aussi vulnérabilité et fragilité, comme tout ce qui commence. Il est à l'été ce que le vert et le cru (*azegzaw*), le tendre (*thalaqaqth*), blé en herbe ou bébé, et les produits verts, dont la consommation est considérée comme destruction avant terme (*aâdham*), sont aux produits achevés, jaunes (*iwraghen*), mûrs, secs, endurcis [28]. En tant que mère, dépositaire et gardienne des contraires réunis, la femme se trouve logiquement préposée à toutes les tâches qui consistent à protéger ce qui « pousse », ce qui est vert et tendre ; c'est à elle qu'il appartient de veiller sur la croissance des petits des humains ou des animaux, le matin de la vie, espérance menacée. On sait que, outre le sarclage, la récolte des herbes et des légumes du jardin lui incombe et aussi le soin de la vache, la traite du lait et la fabrication du beurre, produit féminin, qui s'oppose à l'huile comme le dedans ou l'humide et le dehors ou le sec.

Le printemps est le moment du jardin et des légumineuses (*asafruri*), et en particulier des fèves, dont une partie est consommée en vert ; le temps du lait que produit en abondance un bétail nourri de fourrage vert, à l'étable ou à proximité de la maison, et que l'on consomme sous toutes ses formes (petit lait, lait caillé, beurre, fromage, etc.). Et l'intention d'avoir tout à la fois, de tenir à la fois, comme les enfants selon Platon, l'un et l'autre, de maintenir le plus longtemps possible l'*équilibre* entre les forces contraires, qui définit la vie, d'entrer dans le sec, comme le voulaient les rites de séparation, tout en gardant l'humide et en empêchant le sec de tarir le lait et le beurre, s'affirme explicitement dans ce rite, pratiqué le jour d'*azal,* où la femme enterre devant l'entrée de l'étable un nouet contenant du cumin, du benjoin et de l'indigo en disant : « O vert, rends l'*équilibre,* il (le beurre) ne partira pas et ne penchera pas. »

28. *Azegzaw* désigne le bleu, le vert et le gris ; il peut qualifier un fruit (vert), une viande (crue), les blés (en herbe), un ciel de pluie gris (il qualifie souvent le ciel dans les invocations chantées à l'occasion des rites de pluie ; Picard, 302), gris comme le bœuf du sacrifice de l'automne (Servier, 1962, 74, 368). *Azegzaw* porte bonheur : offrir quelque chose de vert, surtout le matin, donne de la chance.

Cette intention se voit aussi très clairement dans tous les rites associés à la vache et au lait qu'il s'agit de *faire durer* en évitant l'*assèchement* (la sieste d'*azal,* jour du jour, sec du sec, est le moment le plus favorable au vol du lait). C'est ainsi que, combattant le sec par le sec, la maîtresse de maison qui veut protéger la vache, le veau et le lait contre les personnes qui ont « le regard salé », c'est-à-dire sec et desséchant (sel est synonyme de stérilité : « semer le sel »), ramasse une poignée de terre à l'endroit qu'a touché le veau en tombant et, la mélangeant avec du sel, de la farine de blé et sept épines (piquant est l'équivalent d'épicé, de salé) d'aubépine ou de figuier de Barbarie, en fait un paquet qu'elle attache à la corne de la vache, puis à la baratte ; de même, pendant les trois jours qui suivent le vêlage, elle évite de sortir le *feu* ; elle ne peut sortir le petit lait qu'au quatrième jour, après avoir versé quelques gouttes sur le bord du *foyer* et sur le seuil et jeté une *braise* dans le récipient qui reçoit le petit lait destiné à être distribué aux voisins (Rahmani, 1936). De même pour « rendre le lait » à une vache à qui il a été enlevé, elle prend, entre autres choses, une faucille, un soc de charrue, de la rue, un grain de sel, un fer à cheval, un anneau d'acier et un peson de fuseau qu'elle fait tourner sept fois au-dessus de la vache en demandant le retour du lait et du beurre (Genevois, 1968, II, 77).

> Parmi les rites que les femmes accomplissent pour la protection des enfants, les plus typiques sont ceux qu'on appelle les rites d'association du mois (*thucherka wayur*) et qui ont pour fin de défendre l'enfant contre les rites de transfert du mal (*aqlab*) que peut opérer la mère d'un enfant né le même mois : les femmes, dit un informateur, surveillent celles avec lesquelles elles partagent le mois (*icherqen ayur*). De crainte que l'autre ne renvoie tous les malheurs sur son bébé, chacune dira en s'efforçant d'être la première à découvrir le haut du front : « Je retourne sur toi le transfert » (*aqlab,* le changement). D'un enfant qui est ainsi frappé, on dit : « On me l'a transformé, tourné dans le mauvais sens ». Pour se prémunir, les deux femmes peuvent partager le pain, s'engageant ainsi à ne pas se trahir l'une l'autre. Une femme qui a été victime de *aqlab* et qui a découvert la cause de son malheur fait griller du blé sur *bufrah'* (le plat noirci) *mis à l'envers,* c'est-à-dire tourné dans le mauvais sens, et va le jeter en cachette sur le toit

de la maison de l'autre femme en disant : « Je te rends ce que tu m'as donné ». Le rite appelé *thuksa thucherka wayur*, le fait d'ôter l'association du mois, se pratique le 3e, le 7e, le 14e, le 30e et le 40e jours après la naissance (jours dits d' « association du mois »). On prépare une poudre faite de cumin, d'encens, d'alun, de sel, de « noix de l'association » (*ldjuz ech-cherk*), de zanjar, de henné ; on dépose pendant toute la nuit à la tête de l'enfant un œuf placé dans un bol plein d'eau. Au matin, à l'heure du premier repas si c'est une fille, au milieu de la journée si c'est un garçon (on dit : « La fille, c'est le matin », elle se doit de faire un bon accueil sur le champ ; « le garçon, c'est le soir », on peut compter sur lui à long terme), la sage-femme mêle la poudre et l'eau du pot, l'œuf servant de battoir, et trace un cercle autour de toutes les articulations avec l'œuf plongé dans la solution ; elle trace aussi une ligne allant d'une tempe à l'autre sur le front et une autre allant du milieu du front au menton en récitant une formule rituelle. C'est le même rite qui, avec différentes variantes, est pratiqué lors des autres « jours d'association » (par exemple, le 14e jour on plante cent épines d'ajonc dans un roseau de la taille de l'enfant et on jette le tout dans un ruisseau ; le 30e jour on plante cent grains de blé dans un oignon qu'on va planter aux limites entre deux parcelles). La sage-femme procède de même (avec un œuf aspergé du sang du mouton sacrifié) le jour de l'Aïd. En fait, la *thucherka* désigne tous les empêchements, les obstacles qui s'opposent à la chance, au mariage, au succès, à la réussite. Ainsi, pour une fille qui n'arrive pas à se marier, la sage-femme « coupe » la *thucherka* ; c'est elle qui défait la *thucherka* à la veille du mariage en lavant la mariée dans un grand plat.

Le lieu précis du seuil, où l'ordre des choses se renverse « comme une galette dans le plat », se trouve explicitement marqué, avec le « retour d'*azal* » (*tharurith wazal*), point de division entre la saison sèche et la saison humide où l'année bascule : le rythme de la journée de travail — défini par la sortie du troupeau — change, et avec lui, comme on l'a vu, toute l'existence du groupe. C'est le moment où l'on *sort le feu* pour installer le *kanun* dans la cour. Le troupeau et le jeune berger, la ménagère occupée à le recevoir, à traire et à manipuler le lait, introduisent dans les rites des éléments qui participent du sec plus que de l'humide. Le troupeau cesse

d'être nourri d'herbe tendre et verte venue dans les champs cultivés pour aller paître les plantes sauvages et sèches. Les herbes, les fleurs, les branchages que rapporte le berger lors de sa première rentrée à l'heure d'*azal* et qui entrent dans le bouquet appelé aussi *azal* et rituellement placé au-dessus du seuil, fougère, cyste, ronce, thym, lentisque, branches de figuier mâle, asperge, ormeau, thapsia, frêne, myrte, romarin, bruyère, genêt, bref, « tout ce que le vent agite dans la campagne » (Rahmani, 1936 et Yamina, 1952), sont le produit sauvage de la terre en friche — et non le produit, même parasitaire, de la terre cultivée comme les plantes que les femmes ramassent à l'occasion du sarclage. Le changement est plus visible encore dans l'alimentation : les plats spéciaux du « retour d'*azal* » font une grande place au lait, comme dans la période précédente, mais que l'on consomme plutôt cuit ou bouilli.

La transgression déniée.

Les temps de séparation où les principes antagonistes sont en quelque sorte à l'état pur, comme la canicule, ou menacent d'y retourner, comme l'hiver, et les temps de transition, où le sec revient à l'humide, à l'automne, et où l'humide retourne au sec, au printemps, processus entre eux opposés mais où la réunion et la séparation s'opèrent en dehors de toute intervention humaine, s'opposent à leur tour, mais autrement, aux temps où la réunion des contraires et la séparation des contraires réunis revêtent une forme critique parce qu'elles incombent à l'homme lui-même. L'opposition entre les rites propitiatoires, à peu près exclusivement féminins, des périodes de transition et les rites de licitation, qui s'imposent impérativement à tout le groupe, et d'abord aux hommes, pendant les périodes d'intervention, moissons et labours, retraduit en effet dans la logique spécifique du rituel l'opposition, qui confère sa structure à l'année agraire, entre le temps de travail et le temps de gestation (c'est-à-dire le reste du cycle de production), pendant lequel le grain subit un processus purement naturel de transformation [29].

29. On peut voir une preuve *a contrario* du lien entre le rituel et la transgression sacrilège dans le fait qu'un certain nombre d'activités sont

Les rites qui accompagnent les labours ou le mariage ont pour fonction de rendre licite, en la dissimulant, la collision des deux principes opposés, *coïncidentia oppositorum,* opérée par l'action du paysan qui est contraint de forcer la nature, de lui faire viol et violence, en mettant en œuvre des instruments par soi redoutables, puisque produits par le forgeron, maître du feu, le soc, le couteau, la faucille. Il s'agit de transformer en actions rituelles savamment euphémisées les actions objectivement sacrilèges qui consistent à séparer, couper, diviser (avec la moisson, la coupe du fil du tissage, l'égorgement d'un bœuf lors du sacrifice) ce que la nature (c'est-à-dire le *nomos,* la taxinomie) a réuni [30] ou, à l'inverse, à réunir — avec la trempe du fer, le mariage ou le labour — ce que la nature (c'est-à-dire la taxinomie) a séparé. Les transgressions sacrilèges peuvent être déléguées à un être inférieur, à la fois redouté et méprisé, qui, agissant en sacrificateur et en bouc émissaire, « enlève le malheur [31] » : c'est le cas avec la trempe du fer impartie au forgeron, ou l'égorgement du bœuf des sacrifices collectifs, confié au forgeron ou à un noir. Et lorsqu'elles doivent être assumées par ceux-là mêmes qui en sont les responsables et les bénéficiaires, comme la défloration de l'épouse, l'ouverture du premier sillon, la coupe du dernier fil du tissage et la moisson de la dernière gerbe, elles sont transfigurées par une mise en scène collective visant à leur imposer une signification collectivement proclamée, celle d'un sacrifice, qui est l'exact opposé de leur vérité socialement reconnue, donc non moins objective, celle d'un meurtre. Toute la vérité de la magie et de la

accomplies avec un accompagnement très réduit de rites : ce sont toutes les activités de *cueillette* (des figues, des olives), auxquelles on peut annexer le sarclage et le jardinage, la tonte des moutons, la plantation des figuiers, le dépiquage ou le barattage du lait. Ainsi, les rites qui entourent les arbres sont à la fois très peu nombreux, très variables et très « transparents » (comme tous les rites « facultatifs ») : par exemple, contre la « tristesse » des oliviers, on enduit leurs troncs de henné pour « les rendre heureux », on accroche une tête d'âne à leurs branches, etc.

30. La circoncision, la taille des arbres, comme les scarifications et les tatouages, participent de la logique de la purification, dans laquelle les instruments fabriqués par le feu remplissent une fonction bénéfique d'exorcisme, comme les feux d'*insla,* plutôt que de la logique du meurtre.

31. La famille qui est chargée de l'ouverture des labours occupe une position qui n'est pas moins ambiguë que celle du forgeron (on ne parle jamais d'*elfal* à son propos) et sa fonction d'écran magique ne lui assure pas une place élevée dans la hiérarchie du prestige et de l'honneur.

croyance collective est enfermée dans ce jeu de la double vérité objective, dans ce double jeu avec la vérité, par lequel le groupe, responsable de toute objectivité, se ment en quelque sorte à lui-même, en produisant une vérité qui n'a de sens et de fonction que de nier une vérité connue et reconnue de tous, mensonge qui ne tromperait personne si tout le monde n'était résolu à *se* tromper.

Dans le cas de la moisson, la vérité sociale qu'il s'agit de dénier collectivement est sans ambiguïté : la moisson (*thamegra*) est un meurtre (*thamgert',* désigne la gorge, la mort violente, la vengeance ; et *amgar,* la faucille) au terme duquel la terre, fécondée par les labours, est dépouillée des produits qu'elle a portés à leur maturité. Le rituel de la dernière gerbe, dont on détient d'innombrables descriptions, sans doute parce qu'il avait été désigné à l'attention par les analyses frazériennes [32], donc presque autant de variantes, consiste toujours, dans son principe, à nier symboliquement le meurtre inévitable du champ ou de « l'esprit du grain » (ou « du champ »), principe de sa fécondité, en le transfigurant en sacrifice propre à assurer la résurrection de la vie sacrifiée et en l'accompagnant toujours de différents tributs compensatoires qui semblent être des substituts de la vie du « maître du champ » lui-même : comme dans le cas du tissage où l'on justifie le sacrifice précédant la coupe en énonçant explicitement le principe « une vie contre une vie », on se situe en fait dans la logique de la vengeance du sang (*thamgert'*), une « gorge » contre une « gorge », et le « maître du champ » est exposé à payer de sa vie la vie qu'il enlève au champ en *égorgeant* la dernière gerbe, acte qui lui incombe toujours (même lorsque ce qui paraît être la forme originaire du rituel a disparu — comme c'est le cas en Grande Kabylie —, il reste que c'est toujours le maître du champ qui coupe la dernière gerbe et qui la rapporte à la maison où on la suspend à la poutre principale). C'est ce que rappellent les traitements que l'on inflige souvent au « maître du champ » comme pour obtenir de lui l'équivalent d'une *diya,* compensation par laquelle on interrompait parfois la chaîne des vengeances répondant aux vengeances : ainsi, dans tel cas exemplaire, les moissonneurs

32. J. G. Frazer, *The Golden Bough,* Part V, vol. I (« The spirits of the corn and the wild »), chap. VII, p. 214-269.

se jettent sur lui au moment où il va couper la dernière gerbe, le ligotent, l'entraînent à la mosquée où il discute sa *rançon,* miel, beurre, moutons, immédiatement sacrifiés pour un festin réunissant les moissonneurs (Bourrilly, 126).

> A travers les noms donnés à la dernière gerbe, il semble que « l'esprit du champ », dont il importe d'affirmer la perpétuation, soit identifié pratiquement, selon les variantes, soit à un *animal* (on parle de la « crinière du champ », de la « queue du champ »), soit à une *jeune épousée, thislith,* qui est vouée à mourir après avoir donné son fruit (on parle de la « frisette du champ », de la « tresse du champ »). A ces représentations différentes correspondent des rituels différents : les uns, qui tiennent pour un péché le fait de couper la dernière gerbe, l'abandonnent au milieu du champ, à l'intention des pauvres ou des bœufs ou des oiseaux ; d'autres la fauchent (ou la déracinent à la main pour lui éviter le contact de la faucille) mais toujours selon un rituel particulier. Le meurtre rituel du champ peut être accompli au travers du sacrifice (compensation magique du crime inévitable) d'un animal qui en est à la fois l'incarnation et le substitut (on s'approprie les vertus miraculeuses qu'enferme la viande de l'animal sacrifié par un repas communiel : en plusieurs cas, la queue de l'animal sacrifié fait l'objet d'un traitement spécial — elle est suspendue à la mosquée —, comme si, à la façon de la dernière gerbe, appelée parfois la « queue du champ », elle en concentrait la puissance de vie). Il peut aussi être accompli sur la dernière gerbe elle-même, traitée comme un animal sacrifié : dans tel cas (Servier, 1962, 227-230), le maître du champ se tourne vers l'est, couche la dernière gerbe à terre, la tête face à l'est, à la façon d'un bœuf, et simule l'égorgement des épis en faisant couler de la main gauche une poignée de terre au milieu de la blessure comme pour mimer l'écoulement du sang ; ailleurs, le « maître du champ » ou son fils coupe la dernière gerbe en prononçant la prière rituelle des agonisants, *chahada* (cf. Lévi-Provençal, 1918, 97 et Bourrilly, 1932, 126-128), ou avec tout un accompagnement de chants qui l'exhortent à accepter la mort en lui annonçant la résurrection [33] : « Meurs, meurs, ô champ, notre maître te ressuscitera ! » Il arrive même que, traitant « l'esprit du champ » à la façon d'un mort, on enterre dans une tombe orientée face à l'est la dernière gerbe où il s'est en quelque sorte réfugié (Servier, 1962, 227-230). Et l'interférence de la dénégation du meurtre et de l'échange d'une vie contre une vie se voit bien dans le fait que l'on chantait ces mêmes chants au moment où l'on détachait le *tapis* du métier à tisser : « Meurs, meurs, ô notre champ d'orge ; gloire à celui qui ne meurt pas ! Mais Notre Seigneur peut te rendre la vie » ou « Meurs, meurs, ô champ d'orge ; gloire à Celui qui ne meurt pas ! Notre Seigneur te rendra la vie après la mort : nos hommes te laboureront et nos bœufs te dépiqueront » (Basset, 1922, p. 158, et maint autre auteur antérieur, comme Westermarck, sur les chants des moissons).

33. Malgré toute la défiance que doivent, en bonne méthode, inspirer les comparaisons entre des éléments dissociés des systèmes historiques d'où ils tiennent leur valeur, on ne peut manquer de rapprocher ces invocations, dans lesquelles on demande au champ ou au grain de se faire le complice de son propre sacrifice, de toutes les précautions rituelles par lesquelles les anciens Grecs s'efforçaient d'obtenir du bœuf voué au sacrifice un signe d'assentiment à son propre meurtre, ainsi dénié (cf. M. Détienne et J. P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec,* Paris, Gallimard, 1979, spécialement p. 18).

Le rituel de dénégation du meurtre se double d'actes propitiatoires visant à favoriser la résurrection, que le langage performatif des chants rituels annonce et appelle à la fois, en mettant en œuvre le schème de l'union des contraires : la résurrection n'est autre chose que la réunification ou, si l'on veut, le mariage des principes de vie que le meurtre inévitable sépare, ciel et terre, masculin et féminin : c'est pourquoi les rites de moisson retrouvent la logique des rites de pluie à un moment où la pluie n'est pas souhaitée pour sa fonction proprement technique (jamais autonomisée) et ne peut avoir pour objet que de revivifier le grain ou le champ. On voit ainsi réapparaître tout l'appareil des rites de pluie, avec les personnages (*Anzar,* mari de *Ghonja,* personnifiant l'un la pluie et le ciel, l'autre la terre jeune et vierge, la fiancée, etc.) et les objets (poupées, bannières) qu'il met en scène.

Pour comprendre complètement cet autre rituel visant à rendre licite la réunion des contraires, la cérémonie des labours, il faut savoir que la période qui suit la moisson et ses rites visant à assurer la perpétuation du principe fécondant, est un *temps de séparation,* voué aux vertus viriles, au

point d'honneur et aux combats [34]. *Lakhrif,* du verbe arabe *kherref* (Dallet, 1953, n° 1191), cueillir et manger des figues fraîches, et aussi plaisanter (*akherraf,* le boute-en-train), parfois déraisonner, divaguer, est une période *extra-ordinaire* d'abondance et de repos qui ne peut être définie ni comme temps de travail, à la façon des labours et de la moisson, ni comme temps de gestation, à la manière de l'hiver et du printemps : c'est le temps masculin par excellence, où le groupe s'ouvre vers le dehors et doit affronter *les étrangers,* dans la fête et la guerre, pour nouer des alliances qui, comme les mariages extra-ordinaires, sont loin d'exclure le défi [35]. A la façon du grain réservé pour la semence, qui va subsister à l'état séparé, le jeune garçon se trouve arraché symboliquement au monde maternel et féminin par la circoncision : cette cérémonie dont les femmes sont rigoureusement exclues a pour fonction d'agréger le garçon au monde des hommes par une opération qui est considérée comme une seconde naissance, purement masculine celle-là, et qui, comme on dit, « fait les hommes ». Dans telle variante du rituel, les jeunes circoncis sont entourés de deux ou trois cercles concentriques d'hommes tenant leurs fusils et assis sur des socs de charrue : les hommes qui font cercle sont tous les membres du clan et du sous-clan, auxquels s'ajoutent les parents masculins de la mère, les *alliés* à qui on a présenté le jeune garçon, escorté par une délégation d'hommes du sous-clan, porteurs

34. La fréquence des combats de plus ou moins grande envergure à la saison des figues amenait les observateurs, encouragés par les dires indigènes (on dit d'une personne exaltée qu' « elle a mangé trop de figues » ou de quelqu'un qui se conduit de façon inconsidérée qu' « il frotte des figues sur sa tête »), à se demander si les figues n'enfermaient pas des vertus capables d'expliquer l'excitation qui était de convention en cette période de l'année : « Il est une saison surtout où il semble véritablement que les cerveaux soient plus exaltés qu'à toute autre époque : c'est la saison des figues (...). En parlant de la saison des figues, qu'ils appellent *kherif,* l'automne, il semble qu'il est convenu qu'on sera excité à cette époque, comme il est de convention qu'on sera gai en temps de carnaval » (Devaux, 1859).

35. A ce temps purement masculin de la violence et du point d'honneur correspond, dans l'ordre de l'espace, la *forge,* maison entièrement masculine : « le foyer » *(elkanun),* partie surélevée, avec d'un côté le foyer proprement dit et de l'autre les soufflets (séparés par un petit mur sous lequel passent les tubes des soufflets), s'y oppose à « l'enclume », région inférieure de la forge, proche de la porte, où se trouvent aussi les bacs remplis d'eau où l'on plonge la pièce de fer que l'on vient de chauffer et de battre (Boulifa, 225-226).

de fusils, dans la semaine précédant la cérémonie (rite qui se pratique aussi avant le mariage et qui est appelé *aghrum,* la galette, nourriture sèche et masculine par excellence [36]). Le champ lui-même se trouve dépouillé de toute trace de vie avec l'effeuillage des arbres, la cueillette des derniers fruits et l'arrachage des derniers vestiges de végétation dans les champs et les jardins. L'état de séparation s'achève, pour le monde naturel, avec *awdjeb,* l'ouverture solennelle des labours, qui célèbre le mariage du ciel et de la terre, du soc et du sillon, par la mise en scène collective d'un ensemble de pratiques mimétiques, au nombre desquelles le mariage des humains.

Le retour à l'ordre ordinaire se trouve aussi marqué par la primauté accordée au renforcement de l'unité consanguine au détriment de la recherche des alliances lointaines, avec la *thimechreth,* le sacrifice de la « porte de l'année », égorgement d'un bœuf dont le sang arrose la terre, appelant la pluie, et dont la viande consacrée est partagée entre tous les membres de la communauté. Le partage à parts égales qui traite le bœuf sacrifié comme une sorte d'image pratique du corps social, un schéma de la division en familles, délimite le groupe en réaffirmant solennellement, par le fait de leur accorder une part, les liens de consanguinité réelle ou officielle qui unissent tous les membres vivants (*thaymats*) du clan (*adhrum*) dans et par la communauté d'origine (*thadjadith*), en même temps qu'il institue la loi proprement politique de cette participation, à savoir l'*isonomie,* tacitement reconnue dans le fait d'accepter de prendre part au repas communautaire et d'y prendre une part égale à celle de tous les autres. Par là, il prend son plein sens d'*acte nomothétique* de production et de reproduction collective et solennelle de la loi fondamentale de partition et de distribution qui constitue le groupe comme groupe proprement humain par opposition au monde sauvage, incarné par le chacal, sorte de hors-la-loi :

36. Séparer du monde maternel, c'est aussi séparer *des parents maternels.* C'est dire que cette cérémonie a toutes les chances de varier selon le rapport de forces matériel et symbolique entre les deux lignées et qu'il faudrait pouvoir soumettre les différentes variantes du rituel à une analyse analogue à celle qui a été faite à propos des variations du rituel de mariage (et, en particulier, les rapporter à l'histoire du rapport de forces entre les groupes concernés).

être anomique, ignorant la loi tacitement reconnue par le serment impliqué dans la commensalité (on jure par le partage de la galette et du sel), il se nourrit de chair crue et va jusqu'à dévorer les cadavres qu'il est chargé d'enterrer ; dépourvu de « maison », il manifeste la même sauvagerie dans l'ordre de la sexualité en faisant un mariage contre nature, hors de son espèce, avec la chamelle [37].

> Cette philosophie de l'histoire, présente à l'état implicite dans toute la pratique rituelle, s'exprime dans un conte en forme de mythe d'origine : « Jadis, les animaux, réunis en *assemblée*, *jurèrent* de ne plus *s'entredévorer* et de vivre en paix sur la terre. Ils nommèrent le lion *roi* (...), élaborèrent des *lois* et prévirent les *sanctions* (...). Les animaux vivaient en *paix* (...). Ils auraient eu la belle vie si le Chacal, conseiller du Lion, n'avait tout détruit. Coutumier de toutes les *traîtrises* (...), il regrettait l'ancien état de choses et, au souvenir de la *chair fraîche et du sang chaud*, désormais interdits, il se sentait devenir fou (...). Il se décide à user de *ruse*, à inciter secrètement, l'un après l'autre, les courtisans à désobéir, véritable travail de démon » (Zellal, 1964).

Le sacrifice du bœuf, acte de violence dénié qui vise à dénier la violence inscrite dans l'imposition de l'ordre humain à la nature féconde mais sauvage, friche ou jeune fille, est un repas d'alliance, un serment collectif par lequel le groupe se fonde en proclamant l'ordre proprement humain, c'est-à-dire masculin, contre la nostalgie de la lutte de tous contre tous, incarnée aussi par le chacal — ou la femme, qui est exclue et de l'accomplissement du sacrifice et de la participation à l'ordre politique qu'il instaure — et sa ruse sacrilège (*thah'raymith*). Comme le monde naturel, dont la fertilité domestiquée

37. Le chacal a beaucoup de propriétés communes avec la femme ou, mieux, la vieille femme. C'est lui qui est chargé de la corvée d'eau. Il est irrémédiablement *tordu :* « on a mis la queue du chacal dans le canon du fusil pendant quarante jours, on l'a retirée comme avant ». Il est soumis au désir immédiat et insatiable : « comme disait le chacal, je voudrais que le printemps dure deux ans ». Conseiller, éminence grise, il menace toujours de réintroduire le désordre, la division, la zizanie (on ne parle de lui que par euphémisme : il est le « court » ou « celui des *arkasen* » parce qu'il traîne des charognes semblables aux sandales de cuir brut, faites avec la peau du bœuf du sacrifice). On assimile aussi le chacal au rouquin, sans barbe ni moustache, qui, on l'a vu, sème la discorde, refusant au jugement dernier de pardonner à qui lui avait volé une pioche.

recèle les forces mal domptées d'une nature sauvage (celles qu'incarne et mobilise la vieille sorcière), l'ordre social né du serment qui arrache l'assemblée des hommes au désordre des intérêts singuliers reste hanté par la nostalgie réprimée de l'état de nature.

Le rituel des labours qui représente le point culminant de l'année agraire doit sa complexité au fait que, selon la logique essentiellement *multifonctionnelle* de la pratique magique qui, en tant que pratique, ignore la différenciation rigoureuse des fonctions et en tant que pratique magique vise à mettre toutes les chances de son côté, il met en œuvre des schèmes générateurs différents, dont le poids relatif peut varier selon les traditions locales, « lois municipales », comme disait Montaigne, historiquement constituées et souvent perpétuées par le souci de distinction, et qui, bien qu'ils soient en dernière analyse réductibles les uns aux autres, ont assez d'autonomie pour produire des gestes ou des symboles partiellement discordants ou, du moins, surdéterminés, polysémiques et multifonctionnels [38]. On voit ainsi se projeter, comme en surimpression, les produits de plusieurs schèmes pratiques : d'abord le schème, déjà rencontré, de la dénégation de la violence inscrite dans le labour ou la défloration et, au second degré, dans le meurtre-sacrifice du bœuf qui, dans la logique de l'échange de dons (*do ut des*), représente une contrepartie de la violence faite à la terre ; ensuite le schème, qui en est l'envers positif, de la réunion, avec tous les symboles du couple et de l'accouplement, de la paire de bœufs à la lampe de mariage, et les schèmes, appelés par le souci de la réussite

38. L'autonomie relative de la logique du rituel, qu'attestent les constantes observées, malgré les différences climatiques et économiques, à l'échelle du Maghreb, n'exclut pas les variations qui ont sans doute pour principe d'abord les variations des conditions économiques et en particulier, des limites du temps de travail, liées au climat et au type de culture corrélatif, avec par exemple l'opposition entre les agriculteurs-arboriculteurs des régions hautes et les céréaliculteurs (nombre de plaisanteries rituelles des gens de la plaine raillent le retard avec lequel les gens de la montagne sèment ou moissonnent), et ensuite l'histoire singulière de chaque unité locale, étroitement fermée sur elle-même (au point que, comme Germaine Tillion l'enseignait, les unités de mesure variaient d'un village à l'autre), qui, comme dans le cas des coutumes enregistrées dans le *qanun* ou les décorations des tapis et des poteries, fixe et éternise des produits différents des mêmes schèmes, et qui trouve souvent une raison de perpétuer ces différences dans la recherche de la distinction (par rapport à un autre clan ou un autre village).

de la réunion, de la virilisation du masculin (avec les coups de feu et le tir à la cible) et de la fertilisation du féminin, avec tous les rites de fécondité (qui se trouvent autonomisés lorsque la femme stérile renouvelle les rites du mariage ; cf. Genevois, 1968, II, 26-27) ; et enfin, très secondairement, le schème de la séparation et du renversement de statut (qui s'applique surtout à la fiancée, séparée de sa famille d'origine et agrégée à la nouvelle famille dans un rite de passage au sens de Van Gennep).

La ritualisation qui officialise la transgression, qui en fait un acte à la fois réglé et public, accompli à la face de tous, collectivement assumé et approuvé, même s'il est délégué à un seul, est, par soi, une dénégation, la plus puissante de toutes, puisqu'elle a pour elle tout le groupe. La croyance, qui est toujours collective, s'accomplit et se légitime en devenant publique et officielle, en s'affirmant et en s'affichant, au lieu de se cacher, comme fait le rituel illégitime (c'est-à-dire dominé, comme la magie féminine) qui, comme le voleur selon Weber, reconnaît par là même la légitimité, et sa propre illégitimité. Dans le cas particulier, où l'on recherche la *licitation* de la transgression [39], c'est le groupe qui, par le travail d'officialisation, consistant à *collectiviser* la pratique considérée en la rendant *publique, déléguée* et *synchronisée, s'autorise* lui-même à faire ce qu'il fait.

39. Ce n'est sans doute pas par hasard qu'il est explicitement fait mention de licitation *(lah'lal)* et de tabou *(h'aram)* dans le cas des labours et du mariage. Le fait de commencer les labours avant le moment licite *(lah'lal)* est considéré comme un acte *h'aram* qui est voué à engendrer un produit *h'aram*. A propos du jour de l'automne appelé *yum chendul,* où le vent fait l'objet de différents rites de pronostication (Calvet, 19), un informateur raconte qu'un sage nommé Chendul refusa de labourer, bien que la pluie, fût abondante, parce que les présages qui ne se révèlent que ce jour-là, le 33° de l'automne, indiquaient que l'année serait mauvaise. Dans ce que l'on appelle *el h'aq* (par exemple, *el h'aq lakhrif,* le ban de la récolte des figues), la dimension magique n'est pas non plus absente, puisque l'assemblée qui l'édicte appelle la malédiction sur les contrevenants ; toutefois, le caractère de convention sociale de l'interdiction se rappelle au fait que la transgression est sanctionnée par une amende (appelée aussi *el h'aq*). Bien que l'on ne parle de *lah'lal* dans le cas du mariage que pour désigner la somme d'argent que le fiancé donne à sa fiancée (en sus du douaire et des cadeaux) avant la consommation du mariage, la fonction de licitation de la cérémonie du mariage se rappelle par nombre de traits (par exemple, *imensi lah'lal*) : c'est ainsi, on l'a vu, que l'on ouvrait souvent la saison des mariages par un mariage entre cousins parallèles, prédisposé à ce rôle inaugural par sa conformité aux principes de la vision mythique du monde.

Il s'ensuit qu'on peut mesurer le degré de légitimité (et l'importance sociale) d'un rite à la forme d'organisation collective qu'il impose : on a ainsi les grands rites d'intérêt public qui rassemblent dans le même lieu et le même temps tout le groupe, comme le sacrifice d'un bœuf (*thimechreth* « de la porte de l'année » ou pour un défunt ou pour obtenir la pluie) ; les rites qui sont accomplis en même temps mais par chaque famille séparément, tel le sacrifice du mouton de l'Aïd ou les rites d'intérêt privé mais accomplis publiquement, comme l'immolation en faveur d'une maison ou de l'aire à battre ou du tissage ; les rites qui sont accomplis sans dissimulation et n'importe quand, comme le rite pour la cure des orgelets ; et enfin les rites privés et secrets qui ne peuvent être pratiqués qu'en cachette et à des heures indues, comme les rites de magie maléfique. Tout semble indiquer que le symbolisme mis en œuvre est d'autant plus inconscient (en tant que produit d'une histoire oubliée) que les rites sont plus officiels et collectifs, et d'autant plus conscient, parce que plus instrumental, que les fins qu'ils servent sont plus privées et, du même coup, plus secrètes.

Ainsi, les rites de transfert du mal (*asfel*), comme les rites de naissance, les rites de pronostication, etc., font appel à des associations d'idées très simples et transparentes (un peu à la façon de contes) du fait que leur logique se déduit très directement de leur fonction, qui en donne le schème directeur : par exemple, s'agissant de guérir un panaris, la *qibla* enfouit le membre malade dans la terre (de la tombe de l'étranger), fait le rite de giration avec un œuf et l'enterre un moment ; puis elle cuit l'œuf jusqu'à ce qu'il éclate, procédant ensuite à l'immolation d'un pigeon qui est enterré dans le trou avec l'œuf. Après des ablutions et des fumigations d'herbes amères, on laisse sur place les instruments utilisés et on s'en va au moment où le soleil touche la mer. Eclatement, transfert, expulsion, accentuation des ruptures (on laisse à la nuit les objets et le mal), le symbolisme mis en œuvre est transparent. Même chose dans tel rite pour obtenir la pousse des dents : on recouvre d'un linge la tête du bébé et on confectionne des crêpes (*thibuâ-jajin*) avec de la semoule qui cuit en faisant des bulles immédiatement crevées. Les rites de pronostication sont encore plus clairs, parce qu'ils empruntent moins au symbolisme

profond : par exemple, on touchera de l'argent si l'on ressent des démangeaisons dans la paume de la main droite ; on en donnera si c'est dans la main gauche. Il arrive très souvent que la signification explicitement conférée au rite, soit dans la pratique même, soit en réponse à la demande de l'enquêteur, masque le sens profond : c'est le cas, par exemple, lorsqu'on dit que le rite du cadenas, lors de la première entrée du garçon au marché, a pour but de rendre la vie facile ; ou encore que la femme jette les feuilles enlevées aux courges à un endroit où passe le bétail, pour que la courge étende de tous côtés ses fruits, comme le bétail lâche ses excréments. Les enjeux n'étant pas graves, on est là dans l'ordre du facultatif (le faire ne peut pas faire de mal et ne pas le faire peut faire du mal), laissé à l'improvisation individuelle.

En fait, le degré de liberté varie selon le degré de collectivisation du rite et selon le degré de ritualisation, d'institutionnalisation, d'officialisation qui en est corrélatif ; mais il varie aussi selon la position des individus dans la hiérarchie officielle, qui est toujours une hiérarchie par rapport à l'officiel. Les dominants ont partie liée avec l'officiel (la compétence statutairement reconnue prédispose à reconnaître et à acquérir la compétence). Au contraire, les dominés, c'est-à-dire, en ce cas, les femmes, sont voués à l'officieux ou au secret, instruments de lutte contre l'officiel qui leur est refusé. Comme le montre l'analyse de la magie féminine, le symbolisme est à la fois et sans contradiction un code commun et un instrument de lutte : luttes domestiques entre les femmes — et en particulier la belle-mère et la belle-fille —, luttes entre les femmes et les hommes. De même qu'il y a une vérité officielle du mariage, qui est masculine, et une vérité pratique, dont jouent les femmes, de même il y a un usage officiel, public, solennel, extra-ordinaire du symbolisme qui est masculin, et un usage secret, privé, honteux et quotidien, qui est féminin.

L'institution de périodes ou de moments *licites* (*lah'lal*), la désignation de mandataires-écrans (famille chargée d'ouvrir les labours, mariage inaugural de cousins parallèles) et l'organisation de grandes cérémonies collectives, dans lesquelles le groupe s'autorise de sa propre autorité, sont trois aspects de la même opération, qui est constitutive de tout *rituel légi-*

time (on embrouille tout en identifiant la distinction entre magie légitime et magie illégitime à la distinction, qui est un enjeu de luttes sociales, entre religion et magie). C'est sur l'autorité circulairement autorisée que le groupe s'accorde à lui-même, dans son entier ou en la personne de l'un des siens, mandataire autorisé, que repose la force illocutionnaire qui est à l'œuvre dans tous les rituels sociaux. Le caractère proprement magique de cette force de part en part sociale échappe aussi longtemps qu'elle s'exerce seulement sur le monde social, séparant et unissant des individus ou des groupes par des *frontières* ou des *liens* (mariage) non moins magiques que ceux qu'instituent le couteau ou le nœud de la magie, transmuant la valeur sociale des choses (comme la griffe du couturier) ou des personnes (comme le titre scolaire). Il apparaît au contraire dans toute son évidence lorsque, par une sorte d'innocence, de confiance, de remise de soi imposée par la détresse et le désarroi extrêmes, les groupes tentent d'exercer le pouvoir qu'ils s'octroient eux-mêmes, par un de ces cercles qui sont au principe de la magie très réellement efficace du collectif, au-delà de ses limites de validité, c'est-à-dire sur ce qui ne dépend pas d'eux, sur le monde naturel dont ils dépendent ; lorsqu'ils veulent faire de la citrouille un carrosse comme ils font du fils du roi un roi ou du baptisé un chrétien, lorsqu'en un mot ils s'efforcent d'instaurer avec les choses les formes de relation qui ont cours entre les hommes, donnant des ordres ou faisant des dons, proférant des souhaits ou des supplications.

Dans le labour comme dans la moisson, le sacrilège est symboliquement nié dans son accomplissement même : celui qui est chargé d'accomplir l'ouverture des labours, « l'homme de la noce », comme on le nomme parfois, agit, au moment désigné par le groupe, en mandataire du groupe pour accomplir la réunion sacrilège du feu du ciel et de la terre humide, du soc, équivalent de la foudre céleste dont il porte le nom, *thagersa* (à la fois béni et redouté, il ne doit pas être lavé ou trempé dans l'eau ni rentré dans la maison entre deux journées de labour), et du sillon [40].

40. Laoust (1920, 189) indique que la foudre est appelée parfois « le soc du ciel », que, dans l'Aurès, le mot *thagersa* désigne à la fois le soc et le feu du ciel et que « c'est une croyance très répandue chez les Berbères que la foudre tombe sous la forme d'un soc » (la chute de la foudre sur

A Sidi Aïch, l'ouverture des labours (exactement, « la sortie vers le premier labour »), c'est-à-dire le soin de tracer rituellement le premier sillon, incombe à une famille que l'on dit *abruâ*, porte-bonheur (*abruâ* s'emploie aussi pour la longue queue du bœuf choisi pour le sacrifice de l'automne et pour la longue robe à traîne de la femme qui transporte la semence — on le relève dans les invocations que ne cesse de formuler la femme occupée à jardiner : « Accorde à toute parcelle que le pan de ma robe, *abruâ*, et la plante de mes pieds ont touchée une récolte abondante » — Genevois, 1969). « Les gens, c'est-à-dire tous les membres du clan, sortent par la maison de Yusef » (qui, comme on dit encore, « sort à l'intention des autres »). Pour expliquer les fonctions imparties à cette famille, qui a aussi le monopole de tous les actes techniques faisant intervenir le feu ou les objets fabriqués par le feu (pointes de feu contre la maladie, tatouages, réduction des fractures, circoncision), on dit que la foudre serait tombée dans la parcelle d'un de ses ancêtres qui « greffa » sur le soc de sa charrue le morceau de fer aiguisé et trempé qu'il avait découvert au point d'impact, et aussi qu'un jour d'orage une brebis aurait rapporté dans sa toison une petite faucille qui aurait été « greffée » sur la faucille utilisée pour faire des pointes de feu.

Les rites de labour doivent aussi favoriser un état paradoxal de l'union des contraires dans lequel le *dessus* revient, provisoirement, au principe féminin : la semence, un moment condamnée à la sécheresse et à la stérilité, ne peut retourner à la vie que par son immersion dans l'humidité fertile. La terre, pareille à la brebis, peut ne pas porter (*thamazgulth*), elle peut retourner à la stérilité ou à la fécondité sauvage de la friche et l'avenir de la semence est à la merci des puissances féminines que l'acte de fécondation a dû forcer. La « porte de l'année » n'est pas le moment où commence l'année, qui

le sol étant ainsi pratiquement identifiée à la trempe du fer). Les mots qui servent à désigner la charrue, *thagersa* (*thayirza*), mais aussi *saâqa* ou *sihqa*, sont employés, sans doute comme euphémismes, pour désigner la foudre qui tombe (par opposition aux éclairs). La charrue elle-même est souvent désignée par un mot, *lmâun*, qui, étant donné sa racine (entraide, s'entraider, avec une connotation de bénédiction que rappelle l'expression *Allah iâaunik*, salutation que l'on adresse à celui qui travaille), apparaît aussi comme un euphémisme. Celui qui est frappé par la foudre est considéré comme victime d'une malédiction et, s'il en réchappe, il sacrifie un bœuf.

d'ailleurs n'a pas de commencement, puisqu'elle est éternel recommencement, mais un *seuil*, période d'incertitude et d'espoir (« on entend à tout propos les mots "s'il plaît à Dieu" ») où tout se renouvelle, à commencer par les *contrats* et les associations (Maury, 1939), un moment inaugural où l'année, pareille à la maison, qui doit rester toujours ouverte à la lumière fécondante du soleil, s'ouvre au principe masculin qui la féconde et la remplit. Les labours et les semailles marquent l'aboutissement du mouvement du dehors vers le dedans, du vide vers le plein, du sec vers l'humide, de la lumière solaire vers les ténèbres terrestres, du masculin fécondant vers le féminin fertile.

On peut, dans ce contexte, évoquer un conte très connu, l'histoire de Heb-Heb-er-Remman, où, autour du serpent, souvent représenté sur les jarres maçonnées dans lesquelles sont déposés les grains réservés pour la consommation et la semence, s'organise toute la symbolique de la fécondité qui est à l'œuvre dans les rites de mariage et de labour. Une jeune fille, qui avait sept frères et qui était donc sept fois bénie, puisque sept fois protégée, est victime de la jalousie de ses belles-sœurs, qui lui font manger sept œufs de serpent dissimulés dans des boulettes de pâte : son ventre gonfle ; on la croit enceinte ; elle est chassée. Un sage décèle l'origine du mal : pour l'en débarrasser, il faudra égorger un mouton, en faire rôtir la viande en la salant beaucoup, la faire manger à la jeune fille, puis la suspendre pas les pieds, la bouche ouverte au-dessus d'une bassine pleine d'eau. Les serpents sortent, on les tue. La jeune fille se marie ; elle a un enfant qu'elle appelle Heb-Heb-er-Remman, « les grains de grenade ». Elle retourne chez ses frères qui la reconnaissent lorsqu'elle raconte l'histoire tout en leur montrant les sept serpents qu'elle avait salés et séchés. On voit immédiatement que, pour produire ce récit ou en déchiffrer au moins confusément le sens, il suffit de posséder l'ensemble des schèmes qui sont à l'œuvre dans la production de tout rite de fécondité. Féconder, c'est pénétrer, faire entrer quelque chose qui gonfle ou fait gonfler : l'ingestion de nourriture et de nourriture qui gonfle est l'homologue de l'acte sexuel ou du labour. Dans un autre conte, le serpent qu'une femme stérile avait élevé comme son fils se voit repoussé par sa première épouse : il *se dresse*, *s'enfle*, et *souffle* sur elle un *jet de flamme empoisonnée* qui la consume et la réduit en cendres. Mais

ici, il s'agit d'une fausse fécondation : les serpents, symbole du principe de vie masculin, de la semence, qui doit mourir pour renaître, donc du sec, sont ingérés sous forme d'œufs, c'est-à-dire à l'état féminin, et retournent à l'état masculin à contretemps, dans le ventre de la jeune fille. (Dans un rite de fécondité rapporté par Westermarck, c'est le cœur — partie masculine des serpents — qui est consommé). Le gonflement qui résulte de cette procréation inversée est stérile et néfaste. La cure s'impose logiquement. Il faut obtenir du sec qu'il opère un mouvement de sens inverse, du haut vers le bas — un simple renversement du bas en haut y suffit — et du dedans vers le dehors — ce qui ne peut se faire par une simple opération mécanique : il s'agit d'assécher le sec, de l'assoiffer, en lui ajoutant le sec par excellence, le sel, et de renforcer ainsi la propension vers l'humide qui, dans la fécondation normale, procréation ou semailles, le porte vers le dedans, vers le sein humide de la femme ou de la terre ouverte par le soc. Lorsque le conte s'achève, la fécondité de la jeune fille est attestée par la naissance de Heb-Heb-er-Remman, « les grains de grenade » (symbole par excellence de la fertilité féminine, identifié au ventre de la femme), c'est-à-dire les nombreux garçons nés (ou à naître) du ventre fécond de la femme aux sept frères, issue elle-même d'un ventre fécond (en hommes). Et les sept serpents se retrouvent séchés et salés, c'est-à-dire à l'état qui leur est structuralement imparti en tant que symboles de la semence masculine, capable de croître et de multiplier par le cycle de l'immersion dans l'humide suivi de l'émergence vers le sec.

La réunion du masculin et du féminin, du sec et de l'humide, par le labour ou le mariage, est appelée par tout le symbolisme performatif du rituel qui est là pour *signifier*, au sens de dire avec *autorité*, la réunion des principes qui sont voués à la stérilité aussi longtemps qu'ils demeurent à l'état séparé, *impair, imparfait*. D'où la mise en œuvre, dans les rituels du mariage ou des labours, de tout ce qui peut signifier le pair, le couple, l'accouplement, et d'abord la paire de bœufs (*thayuga* ou *thazwij*, de *ezwej*, se marier, être marié), le pair par excellence, parce que le bœuf est par soi symbole et présage de prospérité, de plénitude. Celui qui est mandaté pour ouvrir les labours et que l'on appelle parfois « le vieux de la noce » est aussi appelé « le vieux à la paire de bœufs » (*amghar natyuga*).

C'est le bœuf qui dit : « Là où je serai couché, il n'y aura pas de famine » et « Mouh ! Sors, toi, la faim, et entre la satiété ». (Genevois, 1968, I, 29). C'est pourquoi l'entrée de la nouvelle paire de bœufs dans la maison est une bénédiction marquée par des rites confiés à la maîtresse de maison : comme pour l'entrée de la mariée, elle pose sur le seuil *alemsir*, la peau de mouton sur laquelle on reçoit le grain moulu et qui est appelée aussi « la porte des denrées » (*bab-errazq*), afin qu'ils apportent le *plein*, la prospérité ; elle leur souhaite la bienvenue — « sois le bienvenu, l'heureux ! » — ; elle leur offre de l'eau, les caresse, les attache et les détache, passe sous eux. Ces traditions recueillies à Aït Hichem ont beaucoup de traits communs avec celles qui s'observent lors de la rentrée des troupeaux à *azal* (Rahmani, 1936). En Petite Kabylie, la peau de mouton est remplacée par un tamis de fèves et on ne leur offre pas d'eau. Autres couples bénis : l'épi double (sur la même tige), appelé « épi de bénédiction », en l'honneur duquel on égorge un bouc et qu'on conserve dans la maison ; les jumeaux (selon certains informateurs, la mère de jumeaux aurait le privilège de procéder licitement à l'immolation d'animaux)[41]. Dans les présages ce qui va par paire est de bon augure (même s'il s'agit de choses funestes, comme les corbeaux). Au contraire, l'impair, le singulier, le solitaire, le célibataire par exemple, est funeste, en tant que symbole de stérilité (on appelle *afrid* la jeune fille non mariée et le bœuf qui ne se laisse pas mettre le joug).

Autre manière de *signifier* la réussite de l'accouplement, le traitement auquel est soumise la semence. Selon divers informateurs, le grain destiné à être semé n'est jamais mélangé au grain destiné à la consommation ou à la vente : comportant toujours des grains de la dernière gerbe coupée, parfois des grains de la dernière gerbe battue ou de la poussière prélevée dans la dernière parcelle moissonnée ou sur l'aire lors du battage de la dernière gerbe, ou encore de la poussière prise au mausolée d'un saint (Servier, 1962, 229, 253), du sel, etc., la semence est conservée dans la maison même, dans des

41. Ici encore, le symbolisme pratique n'est pas sans ambiguïté. Bénie, la mère de jumeaux est aussi suspecte de magie : en effet, les jumeaux évoquent l'idée de haine ; plus encore que les *inulban*, enfants séparés par un écart d'âge très faible qui se disputent le sein de leur mère, les jumeaux *(akniwan)* se jalousent et se détestent, comme les co-épouses, appelées *thakniwin* (singulier, *thakna*), les jumelles.

coffres ou des petites jarres — *thikufiyin* — posés sur le mur de séparation et préparée selon des rites et des interdits destinés à lui garder ses propriétés. Autrement dit, elle est *domestiquée* par le séjour prolongé dans le lieu par excellence de la procréation, de la réunion du masculin au féminin, que manifeste, dans l'architecture même, l'union de la fourche, féminine, et de la poutre qu'elle supporte, comme la terre le ciel [42]. Mais l'attestation la plus claire de la réunion signifiée est la lampe allumée (*mes'bah'*) que l'on portait devant le cortège nuptial (Devulder, 1957, Yamina, 1953) et qui brûlait toute la nuit dans la chambre nuptiale, de même que, selon certaines traditions, elle accompagnait le laboureur, le premier jour des labours, jusqu'au champ où on la tenait allumée jusqu'à ce que soit ensemencée la première parcelle délimitée (*thamtirth*).

La lampe ordinaire est le symbole de l'homme par qui vient la lumière (« l'homme, dit-on, c'est la lumière, la femme les ténèbres » ; le motif qui représente la lampe, dans les peintures murales, lorsqu'il est surmonté d'une sorte de M, symbole de la femme couchée avec les jambes écartées — à la façon de la fourche de la maison —, figure l'accouplement — Devulder, 1951). Mais, comme le foyer, elle participe de l'ambiguïté du masculin-féminin : elle est la lumière du dedans, le masculin dans le féminin, qu'il s'agit justement de reproduire [43].

Dans la lampe de mariage qui est portée dans le cortège conduisant la fiancée de sa maison à celle du fiancé, la vieille qui l'a préparée met du sel, du miel et un produit aussi présent dans les rites d' « association du mois » et appelé « noix de l'association » (Devulder, 1957) ; on voit un mauvais présage — que la vieille, par sa parole, s'efforce de prévenir — dans le fait qu'elle vienne à s'éteindre en chemin et elle doit brûler pendant la nuit du mariage et les jours suivants jusqu'à ce que l'huile en soit épuisée, sans qu'on l'éteigne jamais. Le motif des peintures murales qui est appelé « lampe de mariage » comporte à la fois le M, le carrefour et *thanslith* (de la racine NSL, commencer, engendrer), motif fait de deux triangles accolés par leur pointe qui est « au commencement de tout tissage et de toute vie » (Chantréaux, 1942, 219-221 ; Servier, 1962, 132). Quant au motif appelé aussi lampe de mariage dans lequel la lampe est surmontée de deux triangles blancs figurant des œufs, il évoque une autre lampe de mariage appelée *mes'bah' thamurth*, la lampe du pays, dont j'ai recueilli la description (Ouadhias) et qui se caractérise par le fait que la mèche traverse de part en part un œuf (équivalent pratique de la grenade ou du ventre de la femme) percé de deux trous.

42. Le rapport entre la fourche et la poutre est celui de la femme et de l'homme (devinette : « la femme soutient l'homme » ; « grand-mère soutient grand-père », etc.), de l'esclave et du maître (devinette : « l'esclave étrangle son maître »), de la terre et du ciel (Genevois, 1955 et 1963, 21-22). Le thème de l'étranglement doit sans doute être associé au dicton : « L'ennemi de l'homme, c'est la femme. » La poutre équarrie qui constitue le faîte du toit et qui repose sur les deux fourches est identifiée à l'honneur du maître de maison (le transport de la poutre donne lieu à un cérémonial réunissant tous les hommes du village, comme le transport du corps lors de l'enterrement).

43. Il faut écarter (entre autres raisons, parce que l'huile est sans équivoque associée au sec, au chaud, au masculin) la théorie indigène, sans doute d'origine savante (elle se rencontre dans d'autres traditions), de la correspondance entre la division tripartite de la lampe et la division tripartite de l'être humain, l'argile représentant le corps, l'huile l'âme sensible, *nefs*, et la flamme l'âme subtile, *ruh'* (Servier, 1964, 71-72).

Symbole d'union, autant que lumière du dedans, la lampe est aussi, en tant que symbole de l'homme et de sa virilité, principe de virilisation, comme les coups de feu, en nombre pair, qui accompagnent la mariée et surtout ceux que les *parents masculins du fiancé,* gardiens et garants de sa virilité, tirent sur la cible dressée sur leur chemin (rite qui se pratiquait aussi lors de la naissance d'un *garçon* et lors de la *circoncision*). On raconte en effet qu'autrefois les enfants dressaient une sorte d'embuscade, à la sortie du village, à la délégation des parents du fiancé qui emmenaient la fiancée dans sa nouvelle maison : plantant une *pierre* (féminine) ou un *œuf cru,* symbole du ventre féminin et de sa fertilité, dans les trous d'un talus ou d'un tronc d'arbre, ils attiraient l'attention des membres de l'escorte sur cette cible, les mettant au défi de l'abattre. Le cortège s'arrêtait jusqu'à ce que la cible fût touchée et couchée à terre. En cas d'échec, la délégation devait passer *sous le bât d'un âne* (symbole, on le sait, de soumission, souvent invoqué dans les luttes domestiques, magiques surtout). En fait, les adultes veillaient à éviter pareille humiliation (excessive) aux visiteurs étrangers et la tradition du tir à la cible — du fait sans doute des risques qu'elle comportait — a été peu à peu abandonnée, ressusci-

tant, mais dépouillée de son caractère de compétition d'honneur, sous la forme d'un *jeu,* auquel les membres de la délégation se livrent, *dans leur propre village,* c'est-à-dire à l'intérieur du groupe (les étrangers étant de simples invités), le lendemain de l'arrivée de la fiancée, en attendant le repas. Le symbolisme proprement sexuel du tir, dont a maint autre indice [44], se voit particulièrement au fait que, pour faire manquer le but, on faisait passer trois fois (de haut en bas) sous la robe d'une jeune fille, les œufs qui devaient servir de cible afin qu'ils restent « vierges » (Rahmani, 1949) ; et que, pour rompre le charme, quelqu'un (un homme étranger au village et à l'escorte) devait percer les œufs avec une aiguille.

Les coups de feu, fréquents dans les rites de pluie en tant que symboles de l'aspersion masculine propres à dénouer ce qui est noué, s'associent naturellement à tous les interdits de l'action de nouer qui s'oppose aussi bien à l'action masculine d'ouvrir qu'à l'action féminine d'être ouvert, de s'ouvrir et de gonfler. Le rite, qui obéit toujours à la recherche de la maximisation des profits magiques, fait en quelque sorte d'une pierre deux coups en jouant de la coïncidence — qu'expriment bien, dans leur ambiguïté, les verbes d'état — entre *ouvrir* et *s'ouvrir* pour interdire les actions propres à défavoriser l'action, féminine dans sa forme passive et masculine dans sa forme active, d'*ouverture* (de même qu'à l'inverse les rites dits de ferrure qui visent à rendre l'homme ou la femme inaptes aux rapports sexuels mettent en œuvre le schème de la coupure). La mariée doit rester sans ceinture pendant sept jours et c'est une femme dotée d'un grand nombre de fils qui noue sa ceinture le septième jour ; de même, la femme qui transporte la semence doit éviter de trop serrer sa ceinture et elle doit aussi s'habiller d'une robe longue qui forme derrière elle une traîne (*abruâ*) porte-bonheur. La chevelure de la mariée doit rester dénouée pendant les sept premiers jours ; la femme qui transporte la semence laisse tomber sa chevelure [45]. Outre les actes de fermeture, les interdits entourant les labours et le mariage excluent tous les actes de *purification* et d'*expulsion,* balayer, blanchir la maison, se raser, couper les cheveux ou les ongles et tout contact avec des objets secs ou associés au sec, comme le fait d'enduire les yeux de koheul, de teindre les mains de henné ou, dans l'ordre alimentaire, la consommation d'épices.

Actes de procréation, c'est-à-dire de re-création, le mariage et le labour sont pratiquement traités comme [46] actes masculins d'ouverture et d'ensemencement destinés à provoquer une action féminine de gonflement : la mise en scène rituelle joue de toutes les ambiguïtés des objets ou des pratiques, mobilisant d'une part tout ce qui ouvre, clé, clou, et tout ce qui est ouvert, cheveux et ceinture dénoués, traîne, tout ce qui est doux, facile et blanc, sucre, miel, dattes, lait, et d'autre part tout ce qui enfle, gonfle, lève, crêpes, beignets, blé, pois chiches, fèves (*ufthyen*), tout ce qui est multiple et serré (grains de *seksu,* couscous, ou de *berkukes,* couscous grossier, de grenade ou de figue), tout ce qui est plein (œuf, noix, amande, grenade, figue), le plus haut rendement revenant aux objets et aux actions qui cumulent plusieurs de ces propriétés. Ainsi de l'œuf, symbole par excellence de ce qui est plein et gros de vie, ou de la grenade, à la fois pleine, gonflée et multiple, dont une devinette dit : « grenier sur grenier, à l'intérieur le blé est rouge » ; et une autre : « pas plus grosse qu'un galet à piler et ses enfants sont plus de cent » (Genevois, 1963, 73). Et tout un aspect de l'action multifonctionnelle qui s'accomplit dans le labour et le mariage se résume dans le geste du laboureur brisant (*felleq,* faire éclater, fendre, déflorer) sur le soc de sa charrue une grenade ou un œuf.

Les rites auxquels donnent lieu la première entrée de la paire de bœufs, les premiers labours et l'arrivée de la

44. Dans les chansons, l'homme est souvent désigné comme « le fusil de la maison ». A une femme qui n'a que des filles, on dit : « Ma pauvre, je te plains, je te souhaite qu'un fusil soit accroché à ton mur du métier à tisser » (*tasga*). *Thamazgulth,* qui se dit d'un animal stérile, ou qui a avorté, vient de la racine *zgel,* manquer la cible. Lorsque le mariage est consommé, le marié sort de la chambre nuptiale en tirant des coups de feu.

45. On sait que toutes les formes de nouement (croiser les bras ou les jambes, porter des nœuds ou des ceintures, des anneaux, etc.) ou de fermeture (des portes, des coffres, des serrures, etc.) sont interdites au moment de l'accouchement, et les actions inverses recommandées.

46. Je dis « pratiquement traités comme » pour éviter de mettre dans la conscience des agents (en disant par exemple « vécus comme » ou « conçus comme ») la représentation que l'on doit construire pour comprendre les pratiques objectivement orientées par le schème pratique et pour communiquer cette compréhension.

fiancée dans sa nouvelle maison donnent une idée assez exemplaire des produits du sens pratique qui, orienté vers l'accomplissement d'une pluralité de fonctions mal séparées, tire tout le parti possible de la polysémie des actions et des choses pour produire des actions symboliquement et fonctionnellement surdéterminées, propres à atteindre chacune plusieurs fois les fins poursuivies. Le tamis que l'on présente à la mariée au seuil de la porte évoque les tamis des labours (Servier, 1962, 141) : il contient en effet du blé, des noix, des figues sèches, des dattes, symboles de la fécondité masculine, des œufs, des beignets, des grenades. Mais, comme on l'a vu en plus d'un autre cas (par exemple, avec les rites pour accueillir la paire de bœufs et les rites d'*azal*), c'est seulement dans les *usages* qui en sont faits que se définit complètement le sens pratique de ces objets toujours substituables et toujours ambigus et que se révèle l'équivalence avec des rites en apparence différents mais produits selon les mêmes schèmes et orientés vers les mêmes fonctions : la fiancée casse les œufs sur la tête de la mule, s'essuie les mains sur sa crinière, puis jette derrière elle le contenu du tamis et les enfants qui ont suivi se bousculent (nombre signifiant abondance) pour s'en emparer (Genevois, 1955, n° 49). Dans une autre variante, le tamis contient des branches de grenadier, d'ortie, un miroir, des œufs et du blé ; la mariée lance derrière elle de l'eau et casse l'œuf contre le linteau de la porte, tandis que la belle-mère va enduire d'œuf le mur du métier à tisser (Yamina, 1953). Selon un autre informateur (Aït Hichem), la mère du marié étend devant la porte une natte sur *alemsir*, « la porte des denrées » (l'analogie avec le rite de « la première entrée de la paire de bœufs », destinée à faire le *plein,* est évidente), elle y met du blé et des fèves (*ajedjig*) et prépare un œuf et un pot à eau ; la fiancée procède aux mêmes opérations (elle ira jeter *ajedjig* à la fontaine quelques jours plus tard). Le tamis qui est aussi appelé « tamis des coutumes » (*laâwayed*) peut aussi contenir, outre le blé, les fèves et les œufs, des beignets, nourriture qui gonfle, comme *ajedjig,* et qui est censée faire gonfler (Boulifa, 1913). De façon générale, la mariée est aspergée par la *qibla* ou par la mère du fiancé qui, dans un cas au moins (Sidi Aïch), lui donne à boire de l'eau (ailleurs, du petit lait) dans le creux de ses mains, comme le fait le père au moment du départ (mais il arrive aussi qu'elle asperge) ; elle jette derrière elle le contenu du tamis (noix, dattes, beignets, œufs durs), à l'exception du blé et des fèves

— promesse d'abondance d'hommes — qu'elle prend (Aït Hichem) par trois fois dans ses mains et remet dans le tamis après les avoir embrassés (ces graines resteront sur la natte où la mariée sera assise pendant les trois jours suivants, afin qu'elle soit féconde). On voit en passant que l'analyse des variantes confirme la *liberté* inhérente au fait d'improviser selon des schèmes pratiques non explicités au lieu d'exécuter un modèle explicite : les mêmes objets et les mêmes actes se retrouvent partout, et aussi le sens global de la pratique, mais avec toutes sortes de substitutions, tant des agents (la *qibla,* la belle-mère, la fiancée, par exemple) ou des objets que des actions accomplies (ce qui condamne la recherche de la *bonne* variante, la plus complète, la plus signifiante, qui a orienté, au moins au début, ma recollection). Tout se passe comme si les agents engendraient, au hasard de l'improvisation semi-codifiée par les traditions locales, toutes les pratiques susceptibles d'être engendrées à partir d'un (ou de plusieurs) schème(s), sélectionnés en fonction de l'intention dominante du rite : schème du « croître et multiplier », schème du « briser » (ou « déflorer »), avec le bris de l'œuf constituant la cible, de l'œuf du tamis ou de l'assiette qui a contenu le henné et que le fiancé doit casser d'un coup de pied (Sidi Aïch), schème du renversement du monde, avec le passage du seuil *sans contact* (sur le dos d'un « écran magique », parfois un noir) et le miroir.

De même, « le tamis des labours » (*agherbal elh'erth,* d'où le nom du rite, *thagerbalt*) qu'apporte la femme du laboureur, suivie par les enfants, symbole de multiplication, à des moments différents selon les lieux (le matin, lorsque le laboureur quitte la maison, ou à son arrivée sur le champ, quand il attèle les bœufs, ou au moment du repas de la mi-journée), contient toujours des crêpes, des fèves sèches, du blé, une grenade. Dans telle tradition, le laboureur s'interrompt, donne à manger aux bêtes puis, se plaçant devant les bœufs, jette, en ayant soin de toucher les bœufs, d'abord les graines, puis les crêpes, que les enfants essaient d'attraper au vol, sur les bœufs, sur la charrue ou à même le sol, geste de générosité qui garantit la prospérité et aussi sacrifice. Après avoir éloigné les enfants, il lance enfin la grenade, que le plus malin doit attraper. Les enfants vont ainsi courant de champ en champ. Selon une autre recollection de ce rite (Hénine, 1942), le tamis contient en outre un peigne à tisser ; la femme, après avoir psalmodié quelques paroles religieuses,

va placer les deux œufs frais dans le dernier sillon tracé et le mari trace un nouveau sillon, puis laisse les bœufs se reposer et manger : si les œufs sont intacts, l'année sera bonne ; après que la femme a enterré une amulette dans un coin du champ, les participants mangent le contenu du tamis. Parmi les innombrables variantes on retiendra encore celle-ci : le laboureur brise deux grenades, quelques galettes et des beignets sur le soc, puis distribue le reste aux assistants ; on enterre les offrandes dans le premier sillon.

On pourrait multiplier à l'infini les exemples de rencontres entre les deux rituels : on asperge de lait la mariée (et son cortège) qui procède souvent elle-même à des aspersions d'eau et de lait au moment d'entrer dans sa nouvelle maison, de la même façon que la maîtresse de maison asperge la charrue d'eau ou de lait au moment où elle part pour le champ. On présente à la mariée une clé dont elle frappe le linteau de la porte (ailleurs, on passe une clé sous ses vêtements quand on l'habille) ; on met dans le sac de la semence une clé que l'on jette parfois dans le sillon.

La dénégation du meurtre et la promesse de résurrection qu'enfermait le rituel de la moisson s'accomplissent ici dans la dénégation du viol et de la violence qui est la condition de la résurrection de la semence [47]. Le sacrifice et la consommation collective du bœuf peuvent être compris comme une représentation mimétique du cycle du grain qui doit (accepter de) mourir pour nourrir le groupe, sacrifice d'autant plus remarquable qu'il est le fait de l'animal le plus proche des humains, le plus étroitement associé à leur vie, à leurs travaux et surtout à leur anxiété devant l'incertitude des rythmes cosmiques (dont il dépend et participe aussi étroitement que les hommes).

Au solstice d'hiver, lorsque la terre, qui repose sur les cornes d'un taureau, passe d'une corne à l'autre, il en résulte un grand vacarme, entendu des bœufs seuls, qui,

47. C'est cette dialectique de la mort et de la résurrection qu'exprime le dicton (souvent invoqué aujourd'hui, en un sens détourné, à propos des conflits de générations) : « De la vie, ils tirent la mort, de la mort ils tirent la vie » (schème qui se retrouve dans la devinette : « Un mort sort d'un vivant » : l'œuf ; « un vivant sort d'un mort » : le poussin).

effrayés, refuseraient toute nourriture et dépériraient si toute la famille ne menait grand bruit dans l'étable en frappant sur des récipients et en disant : « Ne craignez rien, ô bœufs, c'est le soleil qui décline. » A l'équinoxe de printemps, lorsque « le soleil tourne » et que les jours vont s'allonger, « pour éviter que les bœufs n'entendent que leur temps de travail va s'accroître », on fait aussi du bruit dans l'étable (selon d'autres informateurs, c'est le jour du « prêt », à la fin de *ennayer*, que l'on va dans l'étable, avant le lever du jour, crier à l'oreille des bœufs : « Réjouissez-vous, ô bœufs, *ennayer* est fini ! »).

Meurtre dénié, le sacrifice de l'animal quasi humain, intermédiaire et médiateur entre le monde naturel et le monde humain, dont le corps est traité comme une image et un substitut du corps social, s'accomplit dans le repas communiel, qui réalise pratiquement la résurrection des morts dans les vivants, par une application ultime de l'axiome « une vie contre une vie » qui conduisait au sacrifice accepté du vieillard le plus proche des ancêtres, en échange de la pluie et de la survie du groupe. Et cela d'autant que le repas communiel réunissant tout le groupe enferme une évocation des morts : comme le rappelle le statut de l'étranger (*aghrib*), qui ne peut « citer » aucun ancêtre et qui ne sera « cité » (*asker,* citer et ressusciter) par aucun descendant, l'appartenance au groupe, qui s'affirme par le rassemblement et la commensalité, implique le pouvoir d'invoquer et d'évoquer des ancêtres et l'assurance d'être invoqué et évoqué par des descendants [48].

La résurrection des morts dans les vivants est appelée par tout le symbolisme, et en particulier culinaire : ainsi,

48. La « tombe de l'étranger » ou de l'homme sans descendance mâle est un des lieux sur lesquels on transfère le mal : on la trouve à peu près dans chaque village, couverte de tessons, de vases, de plats, qui ont servi à « fixer le mal ». En certains endroits (Sidi Aïch), on ne connaît pas de tombe de l'étranger, mais c'est un lieu-dit, « Sidi Ali Alghrib », qui remplit la même fonction ; ailleurs, on parle de « la dernière tombe ». Les femmes qui veulent se débarrasser d'un mal (en particulier d'une maladie de bébé) apportent un pot plein d'eau et un œuf, mangent l'œuf, laissent les coquilles et le pot : « Le mal, dit-on, ne revient pas, comme l'étranger n'est pas revenu chez lui. » Pour « endormir un enfant dans le ventre de sa mère », on prend une « pierre » du foyer que l'on tourne sept fois dans un sens et sept fois dans l'autre autour de la ceinture de la femme enceinte et on va l'enterrer dans la tombe de l'étranger. De même, pour éviter

la fève, la semence masculine et sèche par excellence, apparentée aux os qui sont le refuge de l'âme attendant la résurrection, compose, avec les pois chiches et le blé, *ufthyen* (ou *ilafthayen*), grains qui se multiplient et qui augmentent en cuisant (49) et que l'on mange lors du premier labour (et aussi la veille de *ennayer* et spécialement de l'*Achura*) ; elle entre aussi dans *abisar,* plat réservé aux hommes ; elle fait partie des choses que l'on jette dans le premier sillon. Symbole quasi transparent des morts (devinette : « j'avais mis une fève en terre, elle n'a pas levé — le mort ; Genevois, 1963, 10) dont elle constitue la nourriture (« j'ai vu les morts grignoter des fèves » : j'ai failli mourir), elle est prédisposée à porter le symbolisme de la mort et de la résurrection en tant que semence desséchée qui, enfouie selon les rites dans le sein humide de la nature, gonfle pour resurgir, multipliée, première apparition de la vie végétale, au printemps.

Dans le cas du tissage (cf. schéma 5) qui, comme on l'a noté depuis longtemps (Basset, 1922, 154), présente une structure parfaitement homologue (jusque dans son ambiguïté) de celle du cycle agraire, mais plus claire encore, parce que réduite à ses deux temps forts, le montage du métier, lié à l'ouverture des labours, et l'enlèvement du tissage, associé à la moisson, l'axiome qui commande toute la logique du sacrifice s'énonce d'une manière quasi explicite.

Outre l'homologie de structure, un très grand nombre d'indices attestent directement la correspondance entre le cycle agraire et le cycle du tissage : le montage du métier à tisser se fait en lune croissante à l'automne (« les figues et les ronces sont mûres, nous n'avons pas de couvertures ») ; l'ensouple supérieure, dite de l'est (Aït Hichem) ou du ciel (Servier, 1962, 65), et l'ensouple inférieure, dite de l'ouest ou de la terre, délimitent un espace analogue à celui que le

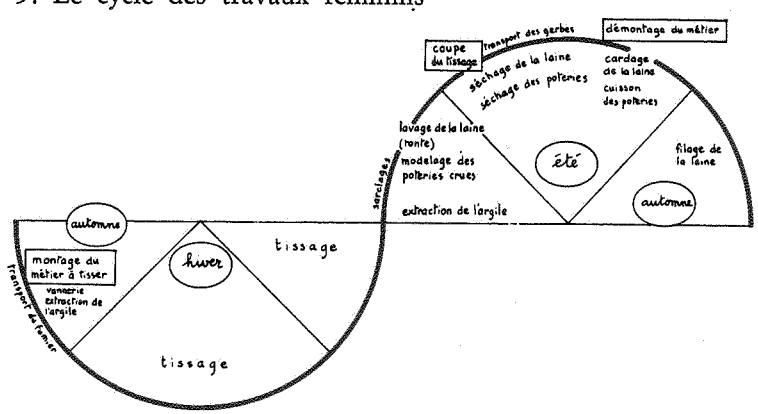
d'avoir des enfants, la femme prend une poignée de laine peignée, la met sous l'oreiller pendant la nuit ; le lendemain, elle se lève très tôt, enjambe sept fois, les mains derrière le dos, son mari encore couché et à chaque fois fait un nœud dans la laine, puis, sans regarder derrière elle, va enterrer la laine dans la tombe de l'étranger.

49. On appelle aussi *ajedjig* cet ensemble de plantes à croissance rapide et prolifiques, blé, fèves et pois chiches, qui sont prédisposées à exprimer les vœux de bonheur et de prospérité (« pour qu'ils fleurissent », « pour qu'ils se multiplient et se reproduisent »).

paysan dessine, en commençant son labour, et à l'intérieur duquel on tisse de bas en haut, c'est-à-dire face à l'est ; la femme qui va entreprendre le tissage s'abstient de toute nourriture sèche ; le repas du soir, dit « repas de la chaînette », se compose invariablement de nourriture humide, couscous et beignets (*thighrifin*), etc. (Chantréaux, 88). Nombre d'indices montrent que le cycle du tissage, à la façon du cycle du grain, est pratiquement identifié à un processus d'enfantement, c'est-à-dire de résurrection : *thanslith,* le motif triangulaire par lequel on commence le tissage et qui, on l'a vu, entre dans la représentation de la « lampe de mariage », est un symbole de fécondité ; on raconte que l'art du tissage fut enseigné par Titem Tahittust, femme d'un forgeron de Ihittusen, des Aït Idjer, lieu réputé pour ses tapis, qui aurait pris pour modèle un fragment d'un tissage merveilleux, découvert dans le fumier, et évoquant un dos de serpent, autant de symboles de résurrection (Chantréaux, 219).

Le moment décisif de l'opération dangereuse d'union des contraires, et en particulier le *croisement* des fils qui produit *erruh',* l'âme, euphémisme désignant une chose dangereuse, est toujours confié à une vieille femme, à la fois moins précieuse et moins vulnérable (Chantréaux, 110). Selon un informateur, l'entrée dans la maison du métier à tisser, c'est-à-dire d'une personne nouvelle, doit être payée d'une vie ; pour

5. Le cycle des travaux féminins



conjurer cette menace, on égorge sur le seuil une poule, dont on verse le sang sur un des montants du métier et que l'on mange le soir (on peut aussi laver dans la cour une livre de laine « qui n'a pas vu l'eau » et asperger le métier de cette eau). De même que la dernière gerbe est souvent coupée à la main, par le maître du champ, de même c'est parfois à la maîtresse de maison qu'il appartient de détacher le tissage, sans utiliser le fer et après l'avoir aspergé d'eau, comme on fait aux agonisants, en chantant des chants de moisson (Basset, 1922, 159) ; en d'autres lieux, cette opération dangereuse est confiée à une vieille femme, qui, dit-on, « égorge » la chaîne au moyen d'un couteau, après l'avoir aspergée, et en prononçant le *chahada* (Basset, 1963, 70 ; Genevois, 1967, 71). Ces différentes manières de dénier le meurtre, et d'échapper ainsi à la loi de réciprocité des vies, une « âme » contre une « âme », qui fait qu'on évite de réaliser la coupe du tissage en présence d'un homme, sont aussi destinées à appeler la résurrection comme les rites de pluie de la moisson, qu'évoque l'aspersion, en appelant la pluie fécondante du ciel sur le métier alors revenu, comme le champ moissonné, à l'état de sécheresse stérile.

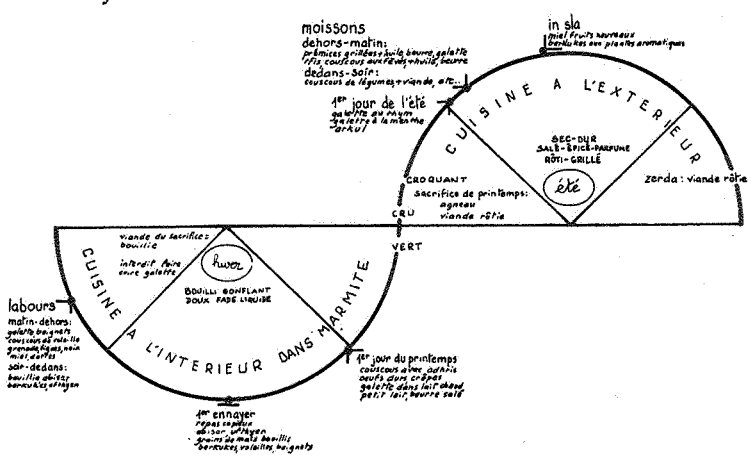
La laine et la poterie, produits naturels, ont un cycle à peu près semblable. Issue de la terre, la poterie participe de la vie du champ : la collecte de l'argile se fait à l'automne ; mais on ne la travaille jamais à cette saison ni en hiver, quand la terre, fécondée, est pleine, mais au printemps. La poterie crue (*azegzaw*) sèche lentement à l'ombre (sec-humide) pendant que mûrissent les épis (période sèche-humide) (Servier, 1962, 164-166). On ne saurait cuire la terre aussi longtemps qu'elle porte les épis : c'est seulement après la moisson, lorsque la terre, nue, ne produit plus et que le feu ne risque plus de dessécher les épis (période sèche-sèche) que l'on peut procéder à la cuisson à ciel ouvert (sec-sec). La laine, que l'on a tondue dès la fin du froid, est lavée à l'eau et au savon, au moment où tout s'ouvre et se gonfle, et bouillie dans une marmite où l'on a jeté du blé et des fèves (*ufthyen*) pour que ses flocons gonflent comme les épis. Elle sèche, en même temps que les poteries, dans la période sèche-humide. On la carde au cœur de la période sèche, avec des instruments aussi typiquement « secs » et masculins que le peigne à carder, symbole de la séparation et de la rudesse virile, produit du travail du forgeron qui est

utilisé dans les rites de masculinisation et les rites prophylactiques destinés à écarter les maladies du soir et de l'humide.

Transferts de schèmes et homologies.

Comme le montre bien le cas du tissage, la mise en œuvre de schèmes pratiquement substituables est au principe des homologies que l'analyse découvre entre les différents domaines de la pratique. Ainsi, par exemple, pour comprendre dans ses grands traits la série des plats ordinaires ou extraordinaires qui, en raison de la fonction de rite mimétique conférée à la consommation de nourriture [50], sont associés aux différentes périodes de l'année agraire (cf. schéma 6), il suffit de se donner l'opposition entre deux classes de denrées et deux classes d'opérations : d'un côté, les denrées *sèches,* céréales (blé et orge), légumes secs (fèves, pois chiches, pois, lentil-

6. Le cycle de la cuisine



50. Cette fonction est parfois explicitement formulée : on dit par exemple que, quand on sème des céréales, denrées tendres, il faut « manger tendre ».

les, etc.) ou viande séchée, que l'on fait *bouillir à l'eau, sans épices,* dans la *marmite,* à l'intérieur de la maison, ou que l'on fait cuire à la vapeur ou lever au levain (beignets), opérations qui ont toutes en commun de faire *gonfler* ; et, de l'autre, les denrées crues, vertes ou fraîches (autant de sens du mot *azegzaw,* associé au printemps et au blé en herbe) que l'on mange *crues* (comme c'est plutôt le cas au printemps) et/ou *rôties* ou *grillées* dans le plat (*bufrah'*), hors de la maison, et fortement épicées [51]. Et, pour rendre raison complètement des variations observées, il suffit de noter en outre que la première combinaison est caractéristique de la fin de l'automne et de l'hiver, moment de l'humidification du sec où l'on attend de la terre et de la femme fécondées qu'elles gonflent, tandis que la seconde est associée au printemps, saison de transition, et à l'été, temps de dessication de l'humide et de rupture avec le féminin, où tout ce qui s'est développé à l'intérieur, comme les grains de fèves et de blé, doit s'ouvrir au-dehors et mûrir au grand jour.

La nourriture de l'hiver est, globalement, plus féminine, la nourriture de l'été, plus masculine. On comprend que la nourriture féminine soit en toute saison une forme humide de la nourriture masculine correspondante : la nourriture des hommes, solide et nutritive, a pour base la galette (*aghrum*) et le couscous ; à l'hôte que l'on veut honorer, le masculin par excellence, on offrira au moins un couscous, fût-il d'orge et, si possible, un couscous à la viande ; jamais une soupe, même de blé, ou de la semoule bouillie. La nourriture des femmes, liquide, moins nourrissante, moins épicée, repose sur les bouillies, les bouillons, les sauces ; leur couscous est fait d'orge ou même de son et de farine (*abulbul* [52]). En fait,

51. Sauf de rares exceptions (lorsqu'on a égorgé une bête ou qu'on a des malades, par exemple), on ne prépare jamais la viande, trop rare et trop précieuse, sur la braise. En été, on cuit sur le *kanun* des poivrons, des tomates. Toutefois, on fait toujours bouillir la viande en automne, tandis qu'on peut la faire rôtir au printemps.

52. La séparation entre les sexes est marquée dès l'enfance. Parmi les signes publics de la *valeur sociale* accordée au garçon, les plus typiques sont les youyous qui marquent sa naissance et tous les rites de passage : « Si le premier venu peut me chasser de ma maison, pourquoi ma mère aurait-elle poussé des youyous » (pour ma naissance) (Boulifa, 167). Ce privilège se marque dans la nourriture, le vêtement, les jeux. Le jeune garçon mange avec les hommes dès qu'il commence à marcher et à aller aux champs. Quand il est en âge d'aller paître les chèvres, il a droit au

rien n'est si simple : les boulettes de semoule qui, parce qu'elles sont bouillies à l'eau, peuvent apparaître comme féminines sont aussi la plus masculine des nourritures féminines, donc parfois consommées par les hommes, parce qu'elles peuvent s'accompagner de viande ; inversement, le *berkukes,* nourriture masculine, peut être consommé par les femmes, parce qu'il est bouilli, à la différence du couscous, qui est simplement arrosé.

> Sans entrer dans une description, à proprement parler interminable, en raison des variantes innombrables, des plats de fête qui concentrent les propriétés caractéristiques de la cuisine associée aux différentes périodes, on peut en rappeler rapidement les traits pertinents en ayant à l'esprit que les plats diffèrent moins par les ingrédients qui les composent que par les *traitements* qu'on leur fait subir et qui définissent en propre la cuisine. C'est ainsi que certains produits polysémiques se retrouvent à des moments de l'année et dans des rites très différents : par exemple le blé, bien sûr, mais aussi la fève, présente dans le repas des labours, du premier jour de janvier, de la moisson, des funérailles, etc., ou l'œuf, symbole de fertilité féminine qui est aussi utilisé dans des rites de virilisation, au premier jour du printemps. Si, le jour des labours, le repas pris au-dehors, dans le champ, est, comme c'est toujours le cas, plus masculin, c'est-à-dire plus « sec », que la nourriture de l'automne et de l'hiver dans leur ensemble qui est *bouillie* ou cuite à la vapeur, comme celle que l'on prend à l'occasion des mariages et des enterrements, le repas du soir de la première journée de labour est toujours fait d'une bouillie ou d'un couscous à gros grains et sans épices qui, au contraire, est parfois exclu explicitement du repas du premier jour du printemps (« parce que les fourmis se

goûter (poignée de figues, lait). Les jeux masculins sont compétitifs et agonistiques ; pour les filles, ils consistent en tâches adultes accomplies sur le mode du faire-semblant (le garçon qui, chétif, malingre ou entouré de beaucoup de sœurs, joue à des jeux de filles est appelé « le garçon des filles » ou « Mohand de sa mère »). Le garçon est à l'*extérieur,* avec le troupeau ou bien avec les hommes, à l'assemblée ou au travail (dès qu'il sait marcher, les femmes le chassent en disant : « Sors et tu deviendras un homme ») ; la femme qui va apporter aux hommes leurs repas est accompagnée de son fils, même tout petit, qui est comme un substitut du mari (nombre d'hommes surveillent leur femme par l'intermédiaire de leur fils). Les filles restent à l'intérieur à balayer, cuisiner ou à s'occuper des petits.

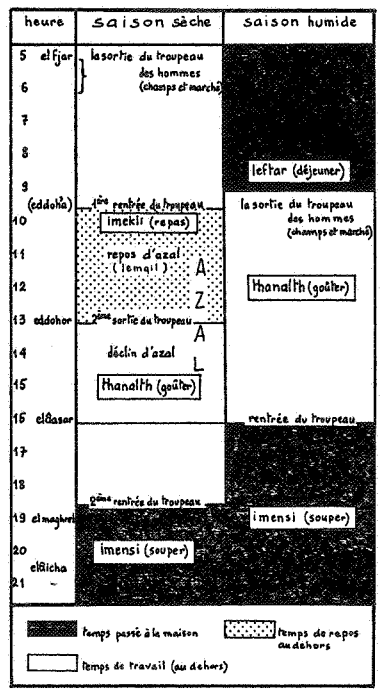
multiplieraient comme les grains de semoule »), ou d'*ufthyen*, composé de grains de blé et de fèves cuits dans l'eau ou à la vapeur, le symbole de fécondité par excellence, ou d'*abisar*, plat par excellence du laboureur, sorte de purée épaisse de fèves, le plat des morts et de la résurrection (on associe toujours à ces plats des fruits à graines multiples, grenades, figues, raisins, noix ou des produits sucrés, miel, dattes, etc., symboles de « facilité »). Il est interdit de faire cuire la galette, la nourriture sèche et masculine par excellence, pendant les trois premiers jours des labours ; on dit même que, si l'on mangeait de la viande rôtie (celle du bœuf de *thimechreth* est mangée bouillie), les bœufs viendraient à se blesser au cou. Le couscous (*berkukes*) du premier jour d'*ennayer* contient de la viande de volaille, typiquement féminine (notamment parce qu'elle est la propriété personnelle des femmes). Mais c'est sans doute lors de la veille du premier jour d'*ennayer* (appelé parfois les « vieilles » d'*ennayer*) que le schème générateur de la nourriture hivernale, rendre humide le sec, transparaît le plus clairement : en cette occasion, on ne doit pas manger autre chose que des grains secs bouillis (avec, parfois, des beignets) et s'en rassasier ; on ne doit pas manger de viande (« pour ne pas casser les os ») ou de dattes (« pour ne pas découvrir les noyaux »). Le repas du premier jour d'*ennayer* (*Achura*) est très proche de celui de l'ouverture des labours : toujours copieux (rite augural), il est fait d'*abisar* ou de *berkukes* et de beignets, ou de bouillie.

Dès le premier jour du printemps, à côté des composantes traditionnelles de la nourriture de fertilité, couscous cuit à la vapeur *d'adhris,* la thapsia, qui fait gonfler, œufs durs, dont il faut se rassasier, etc., on voit apparaître, en même temps que les femmes se teignent pour la première fois les mains au henné, les céréales (semoule) grillées que les enfants mangent *au-dehors*, les produits crus et verts (fèves et autres légumes) et le lait (consommé chaud ou cuit).

Au retour *d'azal, thasabwath,* crêpes sèches émiettées et trempées en soupes dans du lait bouillant, *thiklilth*, fromage fait de lait baratté cuit qu'on ne mange que ce jour-là (Hassler) et la semoule au beurre annoncent la nourriture sèche et masculine de l'été. La combinaison caractéristique des repas de fête de la saison sèche est la galette et la viande grillée associée ou non (principalement selon qu'elle est prise dans le champ ou à la maison) au couscous, les repas plus ordinaires étant faits de galette trempée dans l'*huile* (nourriture sèche et masculine, opposée au beurre,

humide et féminin) et de figues sèches et aussi, pour les repas pris à la maison, de légumes frais que l'on mange grillés.

La structure de la journée (qui intègre très naturellement les cinq prières musulmanes) constitue un autre produit, particulièrement lisible, de l'application des mêmes principes. La journée de la saison humide est nocturne jusque dans sa partie diurne : du fait que le troupeau sort et entre une seule fois, elle apparaît comme une forme inachevée de la journée de la saison sèche (cf. schéma 7). En effet, à partir du jour appelé « le retour d'*azal* », qui marque le seuil de la saison sèche et où la ménagère sort le feu dans la cour, on passe brusquement à un rythme plus complexe, défini par la double allée et venue du troupeau : la première sortie a lieu à l'aube, le retour se faisant dès que la chaleur commence à peser,



7. Les rythmes diurnes en hiver et en été

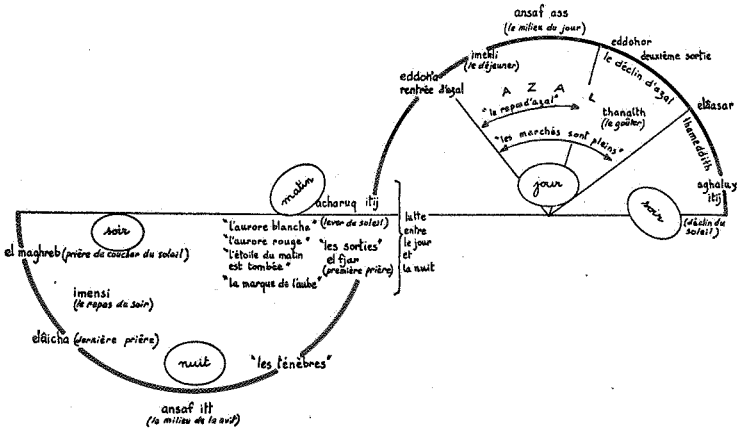
c'est-à-dire aux environs de *doh'a* ; la deuxième sortie coïncide avec la prière du milieu de la journée, *dohor,* le retour ayant lieu à la tombée de la nuit.

De même que l'année va de l'automne vers l'été, avançant d'ouest en est, le jour (*as*) va du soir vers le midi : le repas du soir (*imensi*) est le premier et le principal repas de la journée. Bien que tout le système s'organise selon le cycle parfait d'un éternel retour, le soir et l'automne, vieillesse et mort, étant aussi le lieu de la procréation et des semailles, le temps est orienté vers le point culminant que représente le midi, l'été ou l'âge mûr (cf. schéma 8). La nuit dans sa partie la plus obscure, les « ténèbres » du « milieu de la nuit », qui rassemble hommes, femmes et enfants dans la partie la plus secrète de la maison, auprès des animaux, dans le lieu clos, humide et froid des rapports sexuels, associé au tombeau et à la mort, s'oppose au jour et, plus précisément, à ce qui en est le sommet, *azal,* le moment où la lumière et la chaleur du soleil à son zénith sont les plus fortes. Le lien entre la nuit et la mort, qui se rappelle dans les bruits nocturnes tels que les hurlements du chien ou du chacal ou le grincement des dents des dormeurs, pareil à celui des mourants, se marque dans tous les interdits du soir : les pratiques prohibées, se baigner, ou simplement rôder autour des eaux, surtout stagnantes, noires, vaseuses et nauséabondes, se regarder dans un miroir, s'enduire la chevelure, toucher aux cendres, auraient pour effet de redoubler en quelque sorte la charge maléfique de l'obscurité nocturne en mettant en contact avec des substances dotées des mêmes propriétés (et, pour certaines, à peu près substituables, chevelure, miroir, eaux noires).

Le matin est un moment de *transition* et de *rupture,* un *seuil.* C'est durant les heures qui précèdent le lever du jour, quand le jour l'emporte dans son combat contre la nuit, que l'on pratique les rites d'expulsion (*asfel*) et de purification (c'est au matin, par exemple, que, au pied d'un roncier isolé, on verse sur le bébé jaloux ou victime d'un transfert, *aqlab,* la semoule déposée la veille auprès de sa tête ; de même, dans certains rites d'expulsion, on va au soir dans un lieu — par exemple, un lieu de rupture comme la limite entre deux champs — que l'on quitte tôt le matin afin d'y laisser le mal). Comme dans nombre de rites pratiqués au printemps,

il s'agit d'accélérer et d'accentuer la rupture avec l'obscurité, le mal et la mort afin d' « être au matin », c'est-à-dire ouvert à la lumière, au bien et à la chance qui lui sont associés. Les

8. La structure de la journée de la saison sèche



rites d'inauguration et de séparation qui marquent les jours de transition se pratiquent au point du jour, qu'il s'agisse du réveil des bœufs dans l'étable au solstice d'hiver, des rites de la première neige, des rites de renouvellement du premier de l'an (*ennayer*), de la recherche des rameaux de laurier-rose qui lors d'*âazla* seront plantés dans les champs, du départ des bergers à la recherche de plantes au premier jour du printemps, de la sortie du troupeau au « retour d'*azal* », etc. Chaque matin est une *naissance.* Le matin est sortie, *ouverture* et ouverture vers la lumière (*fatah',* ouvrir, éclore, est synonyme de *s'ebah',* être au matin). C'est le moment où le jour naît (*thallalith wass,* la naissance du jour), où « l'œil de la lumière » s'ouvre et où la maison et le village clos sur eux-mêmes pour la nuit déversent dans les champs hommes et troupeau. Le matin est le meilleur moment pour décider et entreprendre.

« Le matin, dit-on, c'est la facilité ». « Le marché, c'est le matin » (c'est le matin que se font les bonnes affaires). « Le gibier, c'est le matin qui le partage ; malheur aux endormis ». Le matin du premier jour du printemps, matin du matin de l'année, on réveille les enfant en disant : « Levez-vous, les enfants, plus vous marcherez avant le lever du soleil, plus votre vie sera longue ». Se lever de bon matin, c'est se placer sous des augures favorables (*leftah'*, l'ouverture, le bon augure). Celui qui se lève tôt est à l'abri des rencontres qui portent malheur ; celui qui s'engage le dernier sur la route, au contraire, ne peut avoir d'autre compagnon que le borgne (associé à la nuit, comme l'aveugle), qui attend le plein jour pour partir ou le boiteux qui est à la traîne. Se lever au chant du coq, c'est placer sa journée sous la protection des anges du matin et leur rendre grâce. C'est aussi au matin, moment inaugural, que se font bien souvent les rites de pronostication : par exemple, on appelle très tôt les chèvres et les brebis ou les vaches et selon que les premières à se présenter sont les brebis (ou les vaches) ou les chèvres, l'année sera bonne ou mauvaise.

Le matin, comme les périodes homologues de l'année agraire ou de la vie de l'homme, le printemps ou l'enfance, serait totalement favorable — puisqu'il marque la victoire de la lumière, de la vie, de l'avenir, sur la nuit, la mort, le passé — si sa position ne lui conférait le pouvoir redoutable de déterminer l'avenir dont il participe et qu'il commande au titre de terme inaugural de la série : intrinsèquement bénéfique, il est dangereux en tant que virtualité de malheur, parce que capable de déterminer le sort, faste ou néfaste, de la journée. Il faut s'arrêter un moment à cette logique, que l'on ne comprend pas complètement parce qu'on la comprend trop bien à demi, à partir de l'expérience quasi magique du monde qui, dans l'émotion par exemple, s'impose même à ceux que leurs conditions matérielles d'existence et un environnement institutionnel propre à la décourager protègent le mieux contre cette « régression ». Lorsque le monde est perçu comme un système fatal admettant pour cause son point initial, ce qui advient dans le présent du monde ou ce que l'on y fait commande ce qui doit y advenir. Cet avenir qui est déjà inscrit dans le présent sous forme de présages, il faut le déchiffrer non pas pour s'y soumettre comme à un destin mais pour pouvoir, au besoin, le modifier : contradiction qui

n'est qu'apparente, puisque c'est au nom de l'hypothèse du système fatal que l'on essaie de *refaire* l'avenir annoncé par le présent en refaisant un nouveau présent. On combat la magie par la magie, on combat l'efficace magique du présent-présage par une conduite qui vise à modifier le point initial, au nom de la croyance, qui faisait la vertu du présage, que le système admet pour cause son point initial.

On scrute les signes (*esbuh'*, la première rencontre du matin, de bon ou mauvais augure) par lesquels les forces mauvaises peuvent s'annoncer et on s'efforce d'en exorciser l'effet : celui qui rencontre une personne portant du lait y voit un bon présage ; celui qui, encore couché, entend des cris de dispute, en tire un mauvais augure ; celui qui croise, à l'aube, un forgeron, un boiteux, un borgne, une femme portant une outre vide, un chat noir, devra « refaire son matin », retourner à la nuit en franchissant le seuil en sens inverse, dormir à nouveau et refaire sa « sortie ». Il y va de la journée tout entière, et parfois de toute l'année ou de toute la vie, quand il s'agit du matin d'une journée inaugurale comme le premier jour du printemps. C'est parce que l'efficace magique des mots et des choses s'y exerce avec une intensité particulière que l'usage des euphémismes s'impose alors avec une rigueur spéciale : de tous les mots interdits, les plus redoutables, au matin, sont tous ceux qui expriment des actes ou des moments terminaux, fermer, éteindre, couper, ou, à un moindre degré, finir, épuiser, partir, répandre, propres à *évoquer* une interruption, une destruction avant terme, le vide ou la stérilité. La foi dans le pouvoir des mots implique que l'on *mette des formes* dans les rapports avec le monde, toute transgression, verbale ou gestuelle, des formes prescrites pouvant avoir des effets cosmiques. C'est ainsi, on le sait, qu'on doit surveiller spécialement son langage en présence d'enfants en bas âge, d'enfants récemment circoncis ou de jeunes mariés, autant d'êtres hautement vulnérables dont l'avenir, c'est-à-dire la croissance, la virilité et la fécondité, sont en question ; de même, nombre des tabous et des interdits du printemps sont des euphémismes pratiques visant à éviter de mettre en péril la fécondité de la nature en travail par l'efficace performative du mot ou du geste. C'est, à la limite, le fait même de la *ritualisation des pratiques* qui, par la stéréotypisation, tend à éviter les erreurs associées à l'improvisation et capables de déclencher des conflits sociaux ou des catastrophes

naturelles. De même que, dans les rapports entre groupes étrangers, la ritualisation des échanges et des conflits (qu'il s'agisse de la *thawsa,* du tir à la cible ou de la politesse et de ses formalismes) tend à réduire à l'avance les virtualités d'actes ou de mots malheureux, de même, dans les rapports avec les forces naturelles, les grands rites collectifs, menés par les personnes les plus capables d'engager l'avenir de tout le groupe, tendent à régler strictement, sans laisser place à l'invention ou à la fantaisie individuelle, ceux d'entre les échanges entre les humains et le monde naturel qui sont les plus vitaux — au sens vrai, puisque, comme dans les échanges d'honneur, on y donne « une vie contre une vie ». Comme le montre la comparaison avec les rites facultatifs ou clandestins, où la fonction psychologique et l'intérêt privé viennent au premier plan, commandant directement les gestes et les paroles, les rites obligatoires et collectifs ont pour effet non seulement d'éviter les effets funestes de l'intempérance de langage ou d'action ou de la précipitation génératrices d'entreprises intempestives en réglant les pratiques dans leur forme, leur lieu et leur moment, mais aussi de censurer l'expérience psychologique, au point parfois de l'annuler ou, ce qui revient au même, de la produire, en faisant de l'action le produit de l'obéissance à une sorte d'impératif catégorique : c'est le fait de la pratique collective qui tient lieu d'intention et qui peut avoir pour effet de produire une expérience subjective et une émotion *d'institution* [53].

53. Le propre de l'impératif culturel est d'opérer une sorte de culturalisation ou, si l'on préfère, de *dénaturalisation* de tout ce qu'il touche, qu'il s'agisse des nécessités biologiques ou psychologiques, ainsi transfigurées et sublimées, comme le rire ou les larmes, ou des nécessités climatiques ou morphologiques. C'est le cas des divisions rituelles du temps, qui sont aux divisions climatiques ce que les rires ou les larmes d'institution sont aux rires et aux larmes « spontanés ». On observe ainsi que le rythme caractéristique de la journée d'hiver se maintient aussi bien dans les moments les plus froids que dans les périodes les plus chaudes et déjà « printanières » de la saison humide. L'autonomie de la logique du rituel par rapport aux conditions objectives est plus évidente encore dans le cas du vêtement qui, en tant que symbole d'un *statut social,* ne saurait se subordonner aux variations du climat. Comment se dépouiller en été du burnous quand un homme sans burnous est déshonoré ? Comment ne pas chausser les mocassins d'hiver pour faucher ou pour faire un grand trajet en montagne quand on sait que ces chaussures caractérisent en propre le paysan authentique ou le bon marcheur ? Comment la maîtresse de maison renoncerait-elle à la traditionnelle paire de couvertures qu'elle porte agrafée à l'avant et qui symbolise son autorité, son ascendant sur les belles-filles et son pouvoir sur la gestion domestique, au même titre que la ceinture où sont suspendues les clés de la resserre à provisions ?

Azal, et en particulier le milieu d'*azal* (*thalmas'th uzal*), le moment où le soleil est au zénith, où « *azal* est le plus chaud », le grand jour, s'oppose aussi bien à la nuit qu'au matin, le petit jour, partie nocturne du jour. Homologue du temps le plus chaud, le plus sec, le plus lumineux de l'année, il est le jour du jour, le sec du sec, qui porte en quelque sorte à leur pleine puissance les propriétés caractéristiques de la saison sèche. Il est le temps masculin par excellence, le moment où les marchés, les chemins et les champs sont pleins (d'hommes), où les hommes sont dehors, à leurs tâches d'hommes. (Dans tel rite pratiqué pour favoriser le mariage d'une jeune fille, la magicienne allume la lampe, *mes'bah',* symbole de l'homme recherché, à l'heure d'*azal*). Il n'est pas jusqu'au sommeil d'*azal* (*lamqil*) qui ne soit la limite idéale du repos masculin, comme les champs sont la limite des lieux habituels du sommeil, tels que l'aire à battre, la région la plus sèche et la plus masculine de l'espace proche de la maison, où dorment souvent les hommes ; on comprend qu'*azal,* qui, par soi, participe du sec et du stérile, soit fortement associé au désert (*lakhla*) des champs moissonnés.

Eddohor, la deuxième prière, coïncide à peu près avec la fin du repos d'*azal* : c'est le début du « déclin d'*azal* », la fin de la grosse chaleur (*azghal*) et le moment de la deuxième sortie du troupeau vers les champs et du second départ pour le travail. C'est à la troisième prière, *elâasar*, que se situe la fin d'*azal* et que commence *thameddith* (ou *thadugwath*) : c'est l'heure où « les marchés se sont vidés » ; c'est aussi le moment où les interdits du soir entrent en vigueur. Le « déclin du soleil » qui « penche vers l'ouest » est en quelque sorte le paradigme de toutes les formes de déclin, et en particulier de la vieillesse et de toutes les espèces de décadence politique (« son soleil est tombé ») ou de déchéance physique : aller vers l'ouest, vers le couchant (*ghereb,* par opposition à *cherraq,* aller vers le levant), c'est aller vers l'obscurité, la nuit, la mort, à la façon d'une maison dont la porte orientée vers l'ouest ne peut recevoir que les ténèbres.

On pourrait, poursuivant l'analyse des différents champs d'application du système des schèmes générateurs, bâtir aussi un schéma synoptique du cycle de vie tel qu'il est structuré par les rites de passage : c'est toute l'existence humaine qui, étant le produit du même système de schèmes, s'organise de

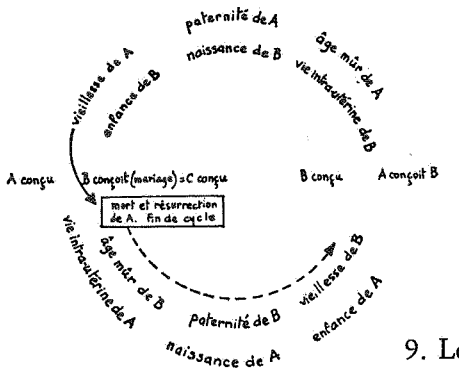
manière homologue à celle de l'année agraire et des autres grandes « séries » temporelles. C'est ainsi que la procréation (*akhlaq,* création) est très évidemment associée au soir, à l'automne et à la partie nocturne et humide de la maison. De même, la gestation correspond à la vie souterraine de la graine, c'est-à-dire aux « nuits » (*eliali*) : les tabous de la grossesse, ceux de la fécondité, sont les tabous du soir et du deuil (se regarder dans un miroir, à la tombée de la nuit, etc.) ; la femme enceinte, pareille à la terre gonflée au printemps, participe du monde des morts (*juf,* qui désigne le ventre de la femme enceinte, signifie aussi le nord, homologue de la nuit et de l'hiver). La gestation, comme la germination, est identifiée à la cuisson dans la marmite : on sert à l'accouchée la nourriture bouillie de l'hiver, des morts et des labours, en particulier *abisar* (repas des morts et des cérémonies funéraires) qui, sauf en cette occasion, n'est jamais mangé par les femmes, et, lors des relevailles, le quarantième jour, le gros couscous bouilli à l'eau (*abazin*), signe de fécondité, de multiplication, consommé aussi le premier jour des labours, des crêpes, des beignets et des œufs. L'accouchement est associé à l' « ouverture » de la fin de l'hiver et l'on y retrouve tous les interdits de fermeture qui s'observent à cette époque (croiser les jambes, les mains, les bras, porter bracelet, bague ou anneau, etc.). L'homologie entre le printemps, l'enfance et le matin, périodes d'incertitude et d'attente inaugurales, se manifeste entre autres choses dans l'abondance des rites de pronostication qui s'y pratiquent et aussi des rites destinés à favoriser la rupture avec le monde domestique et maternel et la sortie vers le monde masculin (comme la première coupe de cheveux et la première entrée au marché).

> Nombre de rites de passage sont explicitement associés à un moment homologue de l'année : par exemple, le début de l'automne convient à la circoncision, mais non l'hiver, et *elâazla gennayer,* moment de séparation, est le moment favorable à la première coupe de cheveux, un des moments importants de la transition vers le monde masculin ; l'automne et le printemps (après *elâazla*) conviennent au mariage qui est exclu du dernier jour de l'année, de *h'usum*, de *nisan* et des mois de mai ou juin. Les rites du printemps (et, en particulier, ceux du premier jour de cette saison et du retour d'*azal*) mettent en œuvre un symbolisme qui

> s'applique aussi bien au blé en herbe, encore « lié, entravé, noué » (*iqan*), qu'aux membres du bébé qui ne marche pas encore (*aqnan ifadnis*) et reste en quelque sorte attaché à la terre. Quant aux rites de passage qui ne sont pas liés à une période déterminée de l'année, ils doivent toujours une part de leurs propriétés aux caractéristiques rituelles de la période où ils s'accomplissent — ce qui explique l'essentiel des variantes observées. Par exemple, l'eau bénéfique de *nisan*, composante nécessaire des rites propres à cette période (comme le lait de la première traite au printemps, les épis de la dernière gerbe en été, etc.), apparaît aussi, à titre d'élément supplémentaire, dans les rites de passage qui s'y trouvent situés.

La moisson, bien qu'elle soit décrite comme une destruction avant terme (*anâadam*) n'est pas une mort sans descendance (*maâdum,* le célibataire mort sans descendance) et on attend de la magie, qui permet de cumuler sans contradiction les profits d'actions contradictoires, la résurrection dans et par un nouvel acte de fécondation : de même, la vieillesse, orientée vers l'ouest, le couchant, l'obscurité et la mort, direction funeste par excellence, est en même temps tournée vers l'orient de la résurrection dans une nouvelle naissance. Le cycle ne s'achève avec la mort, c'est-à-dire à l'ouest, que pour l'étranger (*aghrib*) : dans un univers où l'existence sociale implique que l'on soit rattaché aux ancêtres par ses ascendants et que l'on soit « cité » et « ressuscité » par ses descendants, la mort de l'étranger, l'homme de l'ouest (*el gharb*) et de l'exil (*el ghorba*), dépourvu de descendance (*anger*), est la seule forme de mort absolue.

> Les différentes générations occupent des positions différentes dans le cycle ainsi dessiné : diamétralement opposées pour les générations successives, celles du père et du fils (puisque le premier conçoit quand l'autre est conçu ou entre dans la vieillesse quand l'autre est dans l'enfance), identiques pour les générations alternées, celles du grand-père et du petit-fils (cf. schéma 9). Telle est bien la logique qui, faisant de la naissance une renaissance, conduit le père à donner à son premier fils, toutes les fois que c'est possible, le nom de son propre père (nommer se disant *asker,* « ressusciter »). Et le champ connaît un cycle parfaitement homologue, celui de l'assolement biennal : de même que le *cycle*



9. Le cycle de reproduction

de génération s'achève avec la mort et la résurrection de A, c'est-à-dire quand B conçoit C, de même le cycle du champ s'achève quand le champ A qui est resté à l'état de friche, attendant sa résurrection, pendant tout le temps que durait la vie du champ fécondé, est « ressuscité » par le labour et les semailles, c'est-à-dire au moment où le champ B retourne à la friche.

On voit comment la dénégation du meurtre par la *cyclisation* tend à englober la mort « naturelle » elle-même : en sorte que, contrairement à l'illusion savante, l'attente de la « résurrection » des morts pourrait n'être que le produit d'un transfert de schèmes constitués sur le terrain de la pratique la plus directement tournée vers la satisfaction des besoins temporels.

Ainsi, la logique pratique doit son efficacité au fait qu'elle s'ajuste en chaque cas, par le choix des schèmes fondamentaux qu'elle met en œuvre et par un bon usage de la polysémie des symboles qu'elle utilise, à la logique particulière de chaque domaine de la pratique. Avec pour conséquence les incertitudes, voires les incohérences que l'on rencontre dès que l'on veut confronter méthodiquement toutes les applications particulières du système de schèmes. Comme le même mot reçoit un sens différent dans chacun de ses grands domaines d'utilisation tout en demeurant dans les limites d'une « famille de significations », les structures fondamentales se réalisent dans des significations qui sont très différentes selon les champs, bien qu'elles partagent toujours quelque

trait avec au moins un autre élément d'une autre série et qu'elles aient toutes en commun une sorte d' « air de famille », immédiatement sensible à l'intuition. Ce n'est pas par hasard en effet que les difficultés des exégètes grecs ou chinois commencent lorsqu'ils s'efforcent de construire et de superposer des *séries* (au sens de relation asymétrique, transitive et « connectée » que Russel donne à ce mot dans son *Introduction to Mathematical Philosophy*) semblables à celles qui ont été successivement examinées ici : il suffit d'essayer de pousser l'identification des différentes séries au-delà d'un certain degré de finesse, pour voir surgir, derrière les homologies fondamentales, toutes sortes d'incohérences [54]. La rigueur véritable n'est pas du côté d'une analyse qui pousserait ce système au-delà de ses limites, en abusant des pouvoirs du discours qui fait parler les silences de la pratique, en jouant de la magie de l'écriture qui arrache la pratique et le discours à la durée et surtout en posant à la plus typiquement pratique des pratiques des questions proprement mandarinales de cohérence ou de correspondance logique [55].

C'est seulement lorsque le transfert de schèmes qui s'opère en deçà du discours devient *métaphore* ou *analogie* que l'on peut par exemple se demander, avec Platon, si « c'est la terre qui a imité la femme devenant grosse et mettant un être au monde, ou la femme qui a imité la terre » (*Ménexène,* 238 a). La lente évolution qui conduit « de la religion à la philosophie », comme disaient Cornford et

54. Par exemple, au titre d'ouverture et de commencement, la naissance peut être rattachée, selon les occasions et les besoins de la pratique rituelle, soit à la naissance de l'année — elle-même située en différents moments selon les occasions —, soit à la naissance du printemps dans l'ordre de l'année, soit encore à l'aube s'il s'agit de la journée, ou à l'apparition de la nouvelle lune s'il s'agit du mois ou à la pousse du blé si l'on se réfère au cycle du grain ; aucune de ces relations n'exclut que la mort, à laquelle elle s'oppose, soit identifiée soit à la moisson si l'on pense au cycle de vie du champ, soit à la fécondation comme résurrection, c'est-à-dire à la naissance de l'année, si l'on considère le cycle du grain, etc.

55. Granet donne de très beaux exemples de ces constructions, fantastiques à force de vouloir être impeccables, qu'engendre l'effort pour résoudre les contradictions nées de l'ambition désespérée de donner une forme intentionnellement systématisée aux produits objectivement systématiques de la raison analogique. C'est par exemple la théorie des cinq éléments, élaboration savante du système mythique, qui met en correspondance les points cardinaux (auxquels on ajoute le centre), les saisons, les matières (eau, feu, bois, métal), les notes de musique (M. Granet, *La civilisation chinoise,* Paris, Armand Colin, 1929, p. 304-309).

l'école de Cambridge, c'est-à-dire de l'analogie comme schème pratique de l'action rituelle à l'analogie comme objet de réflexion et comme méthode rationnelle de pensée, est corrélative d'un changement de fonction : le rite et surtout le mythe, qui étaient « agis » sur le mode de la croyance et qui remplissaient une fonction pratique au titre d'instruments collectifs d'une action symbolique sur le monde naturel et social, tendent à n'avoir plus d'autre fonction que celle qu'ils reçoivent dans les relations de concurrence entre les lettrés qui en interrogent et en interprètent la lettre par référence aux interrogations et aux lectures des interprètes antérieurs ou contemporains. C'est alors seulement qu'ils deviennent explicitement ce qu'ils ont toujours été, mais seulement à l'état implicite ou pratique : un système de solutions aux problèmes cosmologiques ou anthropologiques que la réflexion lettrée croit y découvrir et qu'elle fait en réalité exister comme tels par une *erreur de lecture* qui est impliquée dans toute *lecture* ignorante de sa vérité.

C'est ainsi que, faute d'avoir su penser tout ce qui se trouvait impliqué dans son statut de lecture savante des pratiques et en particulier son ignorance de la logique de la pratique, dont les sociétés archaïques n'ont pas le monopole, l'anthropologie s'est enfermée dans l'antinomie de l'altérité et de l'identité, de la « mentalité primitive » et de la « pensée sauvage », dont Kant livrait déjà le principe dans l'Appendice à la Dialectique transcendantale lorsqu'il indiquait que, selon les intérêts qui l'animent, la « raison » obéit soit au « principe de spécification » qui la conduit à rechercher et à accentuer les différences, soit au « principe de l'agrégation » ou de l' « homogénéité », qui la porte à retenir les ressemblances, et que, par une illusion qui la caractérise, elle situe le principe de ces jugements non en elle-même mais dans la *nature* de ses objets.

Le bon usage de l'indétermination.

La logique pratique n'a rien d'un calcul logique qui serait à lui-même sa fin. Elle fonctionne dans l'urgence, et en réponse à des questions de vie ou de mort. C'est dire qu'elle ne cesse de sacrifier le souci de la cohérence à la recherche

de l'efficacité, tirant tout le parti possible des doubles ententes et des coups doubles qu'autorise l'indétermination des pratiques et des symboles. Ainsi, la mise en scène propitiatoire par laquelle l'action rituelle vise à créer les conditions favorables à la résurrection du grain en la reproduisant symboliquement dans un ensemble d'actes mimétiques, au nombre desquels il faut compter le mariage, présente un certain nombre d'ambiguïtés, particulièrement visibles dans le rituel de la dernière gerbe. Comme si l'on hésitait entre un cycle de la mort et de la résurrection du grain et un cycle de la mort et de la résurrection du champ, la dernière gerbe est pratiquement traitée, selon les endroits, comme une personnification féminine du champ (« la force de la terre », la « fiancée ») sur laquelle est appelée la pluie masculine, parfois personnifiée sous le nom d'*Anzar* [56], ou comme un symbole masculin (phallique) de « l'esprit du grain », destiné à retourner pour un temps à la sécheresse et à la stérilité avant d'inaugurer un nouveau cycle de vie en se déversant en pluie sur la terre assoiffée. Les mêmes ambiguïtés se retrouvent dans le rituel des labours, bien que les actes tendant à favoriser le retour du monde à l'état humide, et en particulier les rites proprement destinés à provoquer la pluie qui se pratiquent aussi, identiques, au printemps, se combinent à première vue très logiquement avec les actions destinées à favoriser l'acte de fécondation, labour ou mariage, comme immersion du sec dans l'humide, de la semence céleste dans la terre fertile. En présence de la pluie, eau sèche, qui, par son origine céleste, participe de la masculinité solaire tandis que d'autre part elle participe de la féminité humide et terrestre, le système de classement hésite. La même chose est vraie des larmes, de l'urine ou du sang, abondamment utilisés dans les stratégies homéopathiques des rites de pluie, et aussi de la semence qui, pareille à la pluie, revigore la terre ou la femme, et dont on peut dire indifféremment qu'elle fait gonfler ou qu'elle gonfle, tels la fève ou le blé dans la marmite. De là les flottements de la pratique magique qui, loin de s'embarrasser de ces ambiguïtés, en tire parti pour maximiser le profit

56. Ce sens est clairement indiqué par ce jeu de corde (Laoust, 1920, 146-147) qui oppose les hommes et les femmes et au cours duquel les femmes, en tombant à la renverse lorsque l'on coupe soudain la corde, montrent au ciel leur sexe, appelant sur lui la semence fécondante.

symbolique. Le recensement systématique des multiples variantes des rites de pluie au terme duquel Laoust, seul à avoir aperçu clairement la contradiction (Laoust, 1920, 192-193 et 204 sq.), conclut à la nature féminine de *thislith,* la fiancée, ou de *thlonja,* la louche, poupée faite d'une louche parée comme une mariée que l'on promène en cortège en invoquant la pluie, fournit par sa minutie même le moyen de saisir les propriétés qui font de la « poupée » des rites de pluie, des rites de sarclage (c'est « Mata » dont on simule l'enlèvement) et de la moisson, un être inclassable du point de vue du système de classement même dont elle est le produit : le nom féminin, *thislith,* qui pourrait n'être qu'un euphémisme pour désigner un symbole phallique, et le vêtement (foulard de tête, collier, robe) dont on revêt le plus souvent la louche (bien qu'on ait vu que, dans tel cas particulier, les vieilles femmes portent une poupée *masculine,* les hommes une poupée *féminine*), entrent sans doute en conflit dans la pratique avec les propriétés de la louche qui sert le plus souvent à fabriquer la poupée (désignée en beaucoup d'endroits du nom de la louche) et qui, bien qu'elle ne soit pas dépourvue d'ambiguïté pour la taxinomie même, puisqu'elle peut être traitée comme un objet creux rempli de liquide qui arrose ou comme quelque chose de creux et de vide qui demande à être rempli, appartient plutôt à l'ordre du masculin.

Voici un ensemble de notations éparses qui tendent à le confirmer : (*a*) Rite de pronostication : la mariée, le jour de son mariage, dans la maison de ses parents, plonge la louche dans la marmite ; elle fera autant de fils qu'elle aura saisi de morceaux de viande. (*b*) Proverbe : « Ce qu'il y a dans la marmite, la louche le remontera ». (*c*) Rite de pronostication : on place la louche, en équilibre au bout d'une ficelle, devant un morceau de galette ; si elle penche vers la galette, l'événement espéré se produira. (*d*) Celui qui ne sait rien faire de ses mains : « Il est comme la louche ». (*e*) Interdit : on ne doit jamais frapper quelqu'un avec une louche ; on la casserait (elle est unique dans la maison) ou on casserait celui que l'on frappe. (*f*) Interdit : Un homme ne doit jamais manger dans la louche (pour goûter la sauce, comme font les femmes) ; il s'expose à avoir de l'orage et de la pluie lors de son mariage. (*g*) « Aurais-tu mangé avec la

louche ? », expression que l'on adresse à un maladroit qui se sert gauchement d'un outil ; manger avec la louche, c'est s'exposer à être dupé. (*h*) Si un homme gratte le fond de la marmite avec la louche, il pleuvra certainement le jour de son mariage. Liée de façon évidente au mariage, à la pluie, à la fécondité, la louche qui, par ailleurs, verse la sauce, eau brûlante, à la fois chaude et épicée, qui virilise, est à la marmite, qu'elle pénètre et qu'elle féconde, comme le masculin au féminin (d'où l'interdiction faite aux hommes, du fait de l'équivalence entre ingestion de nourriture et sexualité, de manger avec la louche, équivalent de la sexualité passive, féminine, associée, comme dans la plupart des traditions masculines, à l'idée d'être dominé, dupé).

Tout indique que la pratique hésite entre deux usages : l'objet peut être traité comme quelque chose qui demande à être arrosé, à la façon de la femme ou de la terre qui appelle la pluie masculine ou comme quelque chose qui arrose, à la façon de la pluie céleste. En fait, pour la pratique, la distinction, qui a hanté les meilleurs des interprètes, est sans importance : arroseurs ou arrosés, arroseurs arrosés, les vieux et les vieilles qui accomplissent les rites de pluie, les objets qu'ils portent, eux-mêmes arroseurs et arrosés, miment l'effet attendu, *signifient* la pluie qui est inséparablement arroser et être arrosé, selon le point de vue, masculin ou féminin, auquel on se place, les deux perspectives étant par définition admissibles dans tous les cas où il s'agit de susciter la réunion des contraires. La pratique rituelle qui vise à réaliser symboliquement le désir collectif et à contribuer ainsi à le satisfaire réellement s'enchante des rencontres qui, comme ici, permettent de tout avoir à la fois, et l'on ne voit pas pourquoi elle soumettrait à l'analyse une réalité double qui la satisfait doublement. Cela, particulièrement, dans des situations comme la sécheresse où l'importance de l'enjeu, c'est-à-dire la récolte de toute une année, impose d'abaisser encore le seuil des exigences logiques pour « faire flèche de tout bois ».

Du fait que le sens d'un symbole n'est jamais complètement déterminé que dans et par les actions où on le fait entrer et que, outre les libertés qu'elle se donne en vue de maximiser le profit magique, la logique du rite est souvent intrinsèquement *ambiguë* puisqu'elle peut utiliser le même

objet pour produire la propriété qui le caractérise (par exemple, le sec) ou pour neutraliser cette propriété (par exemple, détruire le sec), comme la faucille qui peut être employée pour tarir la vache ou pour lui rendre le lait, les incertitudes de l'interprétation savante ne font que refléter les incertitudes de l'utilisation que les agents eux-mêmes peuvent faire pratiquement d'un symbole tellement surdéterminé qu'il en devient indéterminé du point de vue même des schèmes qui le déterminent [57]. L'erreur consisterait, en ce cas, à vouloir décider l'*indécidable*.

Il est un autre facteur d'indétermination qui tient au fondement même de la connaissance pratique : du fait que, comme toute connaissance, elle repose, on l'a vu, sur une opération fondamentale de division, et que le même principe de division peut s'appliquer non seulement à l'ensemble (qui peut être une distribution continue) mais aussi à chacune de ses parties, elle peut opérer, selon le même principe de division, une partition à l'intérieur de la partie, faisant par exemple surgir une division entre le petit et le grand à l'intérieur même du petit et engendrant ainsi ces séquences de partitions emboîtées (de la forme a : b : b_1 : b_2) qui sont si fréquentes tant dans l'organisation des groupes que dans l'organisation des systèmes symboliques. Il s'ensuit nécessairement que tous les produits d'une partition du second degré, comme celle qui divise la maison, elle-même globalement féminine, en une partie féminine et une partie masculine, portent en eux la dualité et l'ambiguïté. C'est le cas de toutes les activités féminines qui se situent du côté du feu, du sec, de l'est, comme la cuisine et surtout le tissage, activité féminine qui réalise au sein de l'espace féminin une opération de réunion des contraires et de division des contraires réunis tout à fait semblable aux labours, à la moisson ou au sacrifice du bœuf, activités typiquement masculines et interdites aux femmes. Et le métier à tisser, qui est lui-même un monde, avec son haut et son bas, son est et son ouest, son ciel et sa terre, doit, comme on l'a vu, certaines

57. Produit de l'anxiété et de la détresse, la magie produit l'anxiété et la détresse : ainsi, par exemple, la vigilance incessante dont fait l'objet le langage tient pour une part au fait que seule, bien souvent, la situation peut déterminer le sens de paroles (ou d'actes) propres à produire, selon la circonstance, soit eux-mêmes (par exemple, le sec) soit leur contraire.

de ses propriétés et de ses usages (dans les serments, par exemple) à la position, définie selon les principes mêmes de ses divisions internes, qu'il occupe dans l'espace de la maison, qui est à son tour dans le même rapport, celui du microcosme au macrocosme, avec le monde dans son ensemble. Rien ne définit mieux la logique pratique de la magie que son aptitude à tirer parti de ces ambiguïtés, celles par exemple qui résultent du fait que l'espace intérieur de la maison a son orientation propre, inversée par rapport à celle de l'espace extérieur, en sorte que l'on peut à la fois en sortir et y entrer en faisant toujours face à l'est.

> Parmi les objets dont les propriétés sont un défi au système de classement, le plus caractéristique est sans doute la braise (*times*, mot qui est tabou en présence des hommes et remplacé par des euphémismes) : feu féminin, qui consume et se consume sous la cendre, comme la passion (*thinefsith*, diminutif de *nefs*), feu sournois, hypocrite comme une vengeance inassouvie (« ce qui ne pardonne pas »), la braise évoque le sexe de la femme (par opposition à la flamme, *ah'ajaju*, qui purifie, qui embrase, comme le soleil, le fer rouge, la foudre — ou la charrue) [58]. On pourrait citer aussi le clair de lune (*tiniri*), la lumière de la nuit, symbole de la chance inespérée ; ou la faucille, qui, en tant qu'objet fabriqué par le feu et instrument de violence, de meurtre, est nettement masculine, mais qui, en tant qu'objet courbe, tordu, rusé, évoquant la zizanie et la discorde (« ils sont comme des faucilles » signifie qu'ils ne s'entendent pas — ce qu'on exprime aussi d'un geste consistant à tenir accrochés deux doigts de chaque main), participe du féminin. Même un objet aussi clairement attribué que l'œuf, symbole par excellence de la fécondité féminine, n'est pas sans ambiguïté, comme en témoignent certains de ses usages, du fait qu'il participe aussi du masculin par sa couleur (le blanc) et par son nom (*thamellalts*, l'œuf ; *imellalen*, les blanc, les testicules de l'adulte ; *thimellalin*, les blanches, les œufs, les testicules de l'enfant).

58. Selon un informateur, le lieu du sang versé *(enza)* est fait de trois pierres, disposées à la façon de celles du foyer *(ini)* et délimitant l'aire de la terre qui a bu le sang. Et la devinette dit du *kanun*, le foyer allumé : « par ici un bord, par là un bord, dans l'intervalle du poison » *(es'em)*. (On sait que l'idée de *poison*, eau qui brûle, est associée à l'idée de trempe du fer et aussi, par la racine, au fil de l'épée et à la canicule.)

Tous les facteurs d'indétermination semblent réunis dans le cas d'un objet technique comme le métier à tisser qui, plus encore que la *thislith,* façonnée pour les besoins spécifiques du rite, peut entrer dans des usages propres à lui conférer des significations différentes, voire opposées, selon qu'on le considère en tant que totalité, ou dans telle ou telle de ses parties, elles-mêmes susceptibles d'être affectées de valeurs différentes, dans certaines limites, selon le contexte pratique (syntagmatique) dans lequel elles sont insérées, selon que l'on accentue telle ou telle des propriétés de sa forme ou de sa fonction, etc. On peut ainsi privilégier l'apparence extérieure de l'objet lui-même et, attentif à sa verticalité, sa rigidité, sa tension, en faire un symbole de *droiture* (Lefébure, 1978). Et cela d'autant plus facilement que, par sa place dans la maison, devant le mur de l'est (intérieur), « mur de la lumière », « mur des anges » auquel on fait face en entrant, auquel on adosse l'hôte (en certains cas, on le traite lui-même comme un hôte nouveau, à qui l'on souhaite la bienvenue), il évoque la posture de l'homme d'honneur, l'homme « droit » qui fait face et à qui on fait face. Ces propriétés, et sans doute aussi le fait qu'il produit le tissage, voile et protection de la nudité et de l'intimité (la femme qui tisse couvre son mari, « à l'inverse de Cham qui a découvert son père »), font qu'il est invoqué comme « la barrière des anges », c'est-à-dire comme un asile, un refuge, une protection magique, et qu'on le cite comme garant dans les serments (« par les nappes de la chaîne à tisser », « par la chaîne aux sept âmes », etc. ; cf. Genevois, 1967, 25) ou qu'on fait appel à lui (« par le métier à tisser ») pour exhorter quelqu'un, lui interdisant de se dérober. Mais il va de soi que les plus importantes de ses déterminations lui adviennent par ses fonctions et, spécialement, au travers de l'homologie entre les labours et le tissage, entre le cycle du tissage ou du métier et le cycle du grain ou du champ. Tous les usages symboliques du métier à tisser sont marqués par l'ambiguïté qui résulte du fait que, comme la définition pratique du cycle agraire hésite entre le cycle du champ et le cycle du grain, certaines pratiques traitent le métier à tisser lui-même comme une personne qui naît, grandit et meurt tandis que d'autres le traitent comme un champ qui est ensemencé, puis vidé du produit qu'il a porté, le cycle du tissage étant identifié à celui

du grain ou de la personne (on dit aussi de la laine qu'elle « mûrit »). On peut s'attacher plutôt au métier à tisser et plus précisément au montage du métier et au commencement du tissage, c'est-à-dire à l'acte *dangereux* qui consiste à croiser, à nouer, à opérer, comme le labour, la trempe du fer ou le mariage, la réunion des contraires, ou au produit de cet acte, à la chose nouée, au nœud comme croisement durable des contraires réunis, être vivant qu'il faut sauvegarder ou couper (tuer) à la façon du blé et du grain, mais en déniant ce meurtre inévitable. L'objet bénéfique est aussi un objet dangereux, qui, comme le carrefour ou le forgeron, peut apporter la stérilité aussi bien que la fécondité (ainsi la femme répudiée qui souhaite se remarier chevauche un des roseaux et court en poussant des cris ; mais on ne doit jamais enjamber le métier, sous peine d'entraîner la mort d'une personne de la famille et on dit de la langue du médisant qu'elle est dangereuse comme la femme en train de monter le métier à tisser).

> Le caractère dangereux du métier à tisser, qui réunit en lui les deux formes de la violence masculine, le croisement et la coupure, se trouve renforcé par les propriétés attachées à certaines de ses parties, comme le fil de la lisse (*ilni*), objet ambivalent qui, évoquant la *coupure* et le *nœud,* est employé dans des rites de la magie maléfique aussi bien qu'à des fins prophylactiques : la femme mesure son mari à son insu avec le fil de la lisse, y fait sept nœuds, prend un morceau d'un vêtement lui ayant appartenu, y enveloppe le fil avec un bouquet d'asa fœtida (souvent employée dans les rites d'expulsion) et va enterrer le tout dans la tombe d'un étranger (Chantréaux, 1944, 93) ou à la limite entre deux champs. Prendre la mesure, c'est prendre un double, un substitut de la chose mesurée et s'assurer ainsi sur elle un pouvoir (le roseau avec lequel on mesure le cadavre est toujours enterré au fond de la tombe pour éviter que les femmes n'en fassent des usages magiques). Cette opération de mesure, c'est-à-dire de coupure, réalisée au moyen d'un objet associé à l'idée de coupure et de sécheresse, est aussi appliquée à la vache afin d'éviter le vol du lait (Rahmani, 1936) ou à l'enfant dans les rites destinés à le protéger contre le mauvais œil (Genevois, 1968, II, 56).

Il faut s'arrêter là, mais on n'aurait pas de peine à montrer, à propos de cet objet particulièrement chargé et surchargé de sens du fait de la pluralité de ses usages et de ses fonctions, que, sans tomber pour autant dans l'incohérence, la logique pratique renvoie parfois les choses du monde à la *pluralité d'aspects* qui est la leur jusqu'à ce que la taxinomie culturelle les en délivre par la sélection arbitraire qu'elle opère.

En fait, la logique pratique ne peut fonctionner qu'en prenant toutes sortes de libertés avec les principes les plus élémentaires de la logique logique. Le sens pratique comme maîtrise pratique du sens des pratiques et des objets permet de cumuler tout ce qui va dans le même sens, tout ce qui s'assortit au moins grossièrement tout en s'ajustant aux fins poursuivies. La présence d'objets ou d'actes symboliques identiques dans les rituels associés à des événements de l'existence de l'homme ou du champ aussi différents que les funérailles, les labours, la moisson, la circoncision ou le mariage, ne s'explique pas autrement. A la coïncidence partielle des significations que les taxinomies pratiques confèrent à ces événements correspond la coïncidence partielle des actes et des symboles rituels dont la polysémie convient parfaitement à des pratiques essentiellement multifonctionnelles. On peut, sans que cela suppose la maîtrise symbolique des concepts de *gonflement* (durable) et de *résurrection,* associer le plat appelé *ufthyen,* mélange de blé et de fèves qui gonfle lorsqu'on le fait bouillir, aux cérémonies du mariage, des labours ou des funérailles par l'intermédiaire de ce qui s'y subordonne à la fonction de « résurrection », ou au contraire exclure ce plat (« parce que la gencive resterait enflée ») des occasions comme la pousse des dents (au profit de *thibuâjajin,* sorte de crêpes qui cuisent en faisant des bulles aussitôt éclatées) ou comme la circoncision, rite de purification et de virilisation, c'est-à-dire de rupture avec le monde féminin, qui se situe dans le registre du sec, du feu, de la violence (le tir à la cible y occupe une place déterminante) et qui est accompagné de viande rôtie. Ce qui n'empêche pas que, dans telle variante du rituel d'une cérémonie multifonctionnelle comme le mariage, qui combine des « intentions » de virilisation (ouvrir) et de fertilisation (gonfler), *ufthyen* puisse se trouver associé au tir à la cible.

La liberté avec les contraintes de la logique rituelle que donne la maîtrise parfaite de cette logique est ce qui fait que le même symbole peut renvoyer à des réalités opposées du point de vue de l'axiomatique même du système. Par suite, s'il n'est pas impensable que l'on puisse écrire un jour une algèbre rigoureuse des logiques pratiques, ce sera seulement à condition de savoir que la logique logique, qui n'en parle jamais que *négativement* dans les opérations mêmes par lesquelles elle se constitue en les niant, n'est pas préparée à les décrire sans les détruire. Il s'agit en fait de restituer la logique floue, souple et partielle de ce système *partiellement intégré* de schèmes générateurs qui, *partiellement mobilisé* en fonction de chaque situation particulière, produit en chaque cas, en deçà du discours et du contrôle logique qu'il rend possibles, une « définition » pratique de la situation et des fonctions de l'action — presque toujours multiples et imbriquées — et qui engendre, selon une combinatoire à la fois simple et inépuisable, les actions propres à remplir au mieux ces fonctions dans les limites des moyens disponibles. Plus précisément, il suffit de comparer les schémas correspondant aux différents domaines de la pratique, année agraire, cuisine, travaux féminins, journée, pour apercevoir que la dichotomie fondamentale *s'y spécifie en chaque cas* dans des schèmes différents qui en sont la forme efficiente dans l'espace considéré : opposition entre l'humide et le sec, le froid et le chaud, le plein et le vide, dans le cas de l'année agraire ; entre l'humide et le sec, le bouilli et le rôti, les deux variantes du cuit, le fade et l'épicé, dans le cas de la cuisine ; entre l'obscur et le clair, le froid et le chaud, le dedans (ou le fermé) et le dehors, dans le cas de la journée ; entre le féminin et le masculin, le tendre (vert) et le dur (sec), dans le cas du cycle de vie. Il suffirait d'ajouter d'autres univers structurés, comme l'espace de la maison ou les parties du corps, pour voir à l'œuvre d'autres principes, le haut et le bas, l'est et l'ouest, la droite et la gauche, etc.

Ces différents schèmes sont à la fois partiellement indépendants et partiellement interchangeables, donc plus ou moins étroitement interconnectés. Par exemple, on passe très naturellement de devant/derrière à masculin/féminin. Non seulement par l'intermédiaire de la division réelle des tâches qui laisse à la femme le soin de ramasser ce que

l'homme a coupé ou laissé tomber ; ou, de la règle de maintien, qui demande à la femme de marcher quelques pas en arrière de son mari. Mais c'est par le devant que l'homme se distingue de la femme : dans les peintures murales, la femme est représentée par deux losanges correspondant à l'anus et à l'utérus, l'homme par un seul (Devulder, 1957) ; l'homme est celui qui va de l'avant, qui fait front (et l'on rejoint là toutes les connotations de *qabel*). Et l'on pourrait de même réengendrer la totalité des relations constitutives du système à partir d'une opposition relativement secondaire comme celle qui s'établit entre la droite et la gauche, la main droite et la main gauche, le droit ou le courbe (ou le tordu).

> Le gaucher, malhabile, maladroit (et proche du pied-bot et du borgne), est porteur de malchance ; le rencontrer au matin est de mauvais augure. Personne ne l'emploie comme laboureur. Il ne peut égorger le bœuf, ou seulement de la main droite (on rejoint ici l'opposition entre le masculin et le féminin, le sec et l'humide). S'il attache une bête, le lien cassera et l'animal s'enfuira. Manger, donner l'aumône, offrir ou recevoir de la nourriture, de la boisson, saluer, se fait de la main droite qui, à l'inverse, ne doit pas être utilisée pour accomplir les actes sales comme se toucher les parties génitales ou se moucher (de même, il faut cracher à gauche). La main gauche est la main de la magie maléfique ; par opposition aux amulettes licites, fabriquées par le marabout, qui sont portées sur le côté droit, les amulettes « magiques » (dent, phalange de cadavre, soc de charrue en miniature, etc.) sont portées du côté gauche (de même, la magie médicale, bénéfique, s'accomplit face à l'est, tandis que la magie maléfique s'oriente vers l'ouest). Manger de la main gauche, c'est donner à manger au diable. La main gauche est aussi la main cruelle : un « coup de gaucher » (qu'il s'agisse d'un coup de fusil ou de caillou) est un coup mortel. La femme est associée à la gauche : vouée à pencher vers la gauche, elle ne va à droite que si elle est redressée (c'est « un nœud dans le bois »). La main droite est la main par excellence, la main du serment. *Thiâawji*, qui désigne l'habileté de l'artisan, pourrait, selon une étymologie populaire, se rattacher à l'idée de tordre et de tordre vers la gauche, dans le mauvais sens (le méchant, dit-on, est comme un morceau de bois tordu, il vous rend aveugle ou vous éborgne). De même, le verbe *abran* (BRN) qui désigne

> le fait de tourner un objet, la tête, le regard, la langue (fourcher) de droite à gauche, en arrière, bref, dans le mauvais sens, s'oppose à *qalab* (QLB), tourner le dos, le regard, franchement, comme le féminin au masculin, le refus passif, la dérobade, la fuite, à l'agression active, manifeste, franche. Par-là, l'opposition entre aller vers la gauche, tourner de droite à gauche, mouvements funestes, rejoint la distinction entre aller vers l'ouest, l'exil, le malheur, et faire face à l'est, faire front (*qabel*), posture du corps et manière de se présenter qui convient à l'homme d'honneur et à partir de laquelle peuvent être réengendrées les valeurs les plus fondamentales de la culture et en particulier celles qui sont inscrites dans les schèmes de l'orientation spatiale : *qabel,* c'est aussi, on l'a vu, faire face à l'est (*lqibla*), direction noble par excellence, celle des jours heureux, des bons présages, de l'avenir (*qabel*) (et *qebbel*, c'est orienter vers l'est comme on fait par exemple de la bête que l'on veut égorger de la main droite ou des morts dans la tombe) ; c'est recevoir et bien recevoir quelqu'un qui arrive, faire honneur ; c'est aussi accepter, exaucer. *Cherreq*, aller vers l'est, c'est de même se diriger du bon côté, vers la *chance*. A l'opposé, le mouvement vers l'ouest (*lgharb*), l'exil (*lghorba*), souvent identifié à la mort ou au tombeau, est funeste : « L'ouest, dit-on, c'est l'obscurité ». « Une jeune fille », dit-on à propos d'un père qui a beaucoup de filles, c'est le crépuscule « (*lmaghreb*).

Autrement dit, toutes les oppositions constitutives du système sont unies à toutes les autres mais par des cheminements plus ou moins longs (qui peuvent être ou ne pas être réversibles), c'est-à-dire au terme d'une série d'équivalences qui vident progressivement la relation de son contenu. De plus, toute opposition peut être unie à plusieurs autres sous différents rapports par des relations d'intensité et de sens différents (par exemple, épicé/fade peut se rattacher directement à masculin/féminin et à chaud/froid et plus indirectement à fort/faible ou vide/plein par l'intermédiaire, dans le dernier cas, de masculin/féminin et de sec/humide, eux-mêmes interconnectés). Il s'ensuit que toutes les oppositions n'ont pas le même poids dans le *réseau* des relations qui les unissent et que l'on peut distinguer des oppositions secondaires qui spécifient les oppositions principales sous un rapport particulier et qui ont de ce fait un rendement relative-

ment faible (jaune/vert, simple spécification de sec/humide) et des oppositions centrales (c'est le cas de masculin/féminin ou de sec/humide), fortement interconnectées avec toutes les autres par les relations logiquement très diverses qui sont constitutives d'un arbitraire culturel (par exemple, les oppositions entre féminin/masculin et dedans/dehors ou gauche/droite, tordu/droit, dessous/dessus). Etant donné que, dans la pratique, on ne mobilise jamais qu'un secteur déterminé du système de schèmes (sans que toutes les connections avec les autres oppositions soient jamais totalement coupées) et que les différents schèmes mobilisés dans les différentes situations sont partiellement autonomes et partiellement reliés à tous les autres, il est normal que tous les produits de la mise en œuvre de ces schèmes, qu'il s'agisse de tel rite singulier ou de telle séquence d'actions rituelles, comme les rites de passage, soient partiellement congruents et qu'ils apparaissent à quiconque détient la maîtrise pratique du système de schèmes comme grossièrement, c'est-à-dire pratiquement, équivalents [59].

C'est pourquoi, au risque d'être parfois comprise comme une régression vers l'intuitionnisme (qui, dans le meilleur des cas, mime la maîtrise pratique d'un système de schèmes non maîtrisé théoriquement), la description par construction que rend possible la maîtrise de la *formule génératrice* des pratiques, se doit de rester dans les limites que la logique pratique doit précisément au fait qu'elle a pour principe, non cette formule, mais ce qui en est l'équivalent pratique, c'est-à-dire un système de schèmes capables d'orienter les pratiques sans accéder à la conscience autrement que de manière intermittente et partielle [60]. Le modèle théorique qui permet de

59. La familiarité avec ce mode de pensée qui s'acquiert dans la pratique scientifique même permet d'avoir une idée (encore très abstraite) du sentiment subjectif de nécessité qu'il procure à ceux qu'il possède : il est exclu que cette logique laxiste de relations surdéterminées et floues, que sa faiblesse même protège contre la contradiction ou l'erreur, puisse rencontrer en elle-même l'obstacle ou la résistance capables de déterminer un retour réflexif ou une mise en question. L'histoire ne peut donc lui advenir que du dehors, au travers des contradictions qu'engendrent la synchronisation (favorisée par l'écriture) et l'intention de systématisation qu'elle exprime et qu'elle rend possible.

60. C'est pour des raisons opposées qu'il a fallu renvoyer en annexe l'analyse de l'espace intérieur de la maison qui, bien qu'elle garde toute sa valeur probatoire, participe encore, dans son mode d'exposition, de la logique structuraliste.

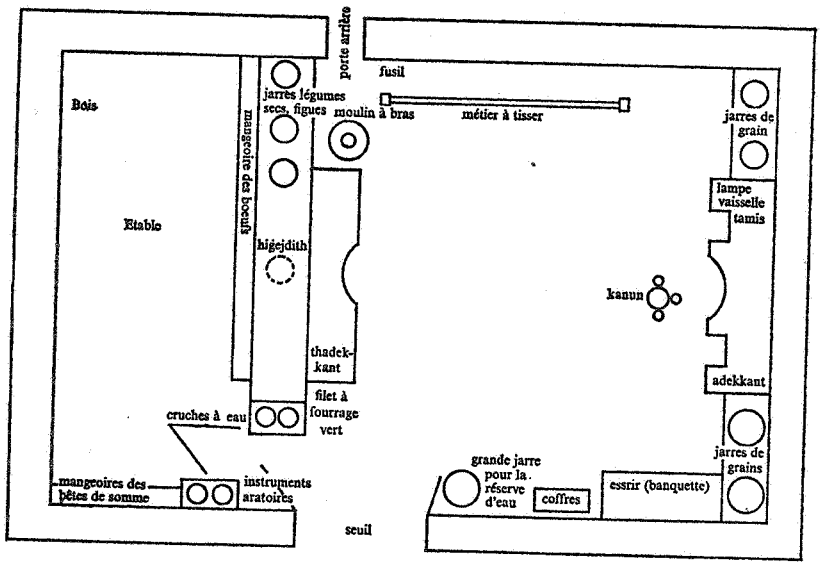
réengendrer tout l'univers des pratiques enregistrées, considérées dans ce qu'elles ont de sociologiquement déterminé, est séparé de ce que maîtrisent à l'état pratique les agents et dont sa simplicité et sa puissance donnent une juste *idée*, par la distance à la fois infinitésimale et infinie qui définit la prise de conscience ou, ce qui revient au même, l'explicitation.

annexe
la maison ou le monde renversé

L'intérieur de la maison kabyle présente la forme d'un rectangle qu'un petit mur à claire-voie s'élevant à mi-hauteur divise, au tiers de sa longueur, en deux parties : la plus grande, exhaussée de 50 cm environ et recouverte d'un enduit fait d'argile noire et de bouse de vache que les femmes polissent avec un galet, est réservée aux humains, la plus étroite, pavée de dalles, étant occupée par les bêtes. Une porte à deux battants donne accès aux deux pièces [1]. Sur la murette de séparation sont rangés d'un côté les petites jarres de terre ou les paniers d'alfa dans lesquels on conserve les provisions destinées à la consommation immédiate — figues, farine, légumineuses —, de l'autre, près de la porte, les jarres d'eau. Au-dessus de l'étable, une soupente où sont accumulés, à côté d'ustensiles de toute sorte, la paille et le foin destinés à la nourriture des animaux, et où dorment le plus souvent les femmes et les enfants, surtout en hiver. Devant la construction maçonnée et percée de niches et de trous servant au rangement des ustensiles de cuisine (louche, marmite, plat à cuire la galette et autres objets de terre cuite noircis par le feu) qui est adossée au mur de pignon, appelé mur (ou, plus

1. Ce texte est une version légèrement modifiée d'un article publié pour la première fois dans *Echanges et communications, Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire*, Paris-La Haye, Mouton, 1970, p. 739-758. Bien que les principes des analyses ultérieures y soient déjà présents, au moins à l'état d'esquisse (comme en témoigne l'attention accordée aux mouvements et aux déplacements du corps), cette interprétation de l'espace de la maison kabyle reste inscrite dans les limites du mode de pensée structuraliste. S'il a paru bon de la reproduire ici, en annexe, c'est d'abord que, en raison du statut de microcosme — inversé — qui est celui de la maison, l'image réduite du monde qu'elle procure vaut comme une introduction aux analyses plus complètes et plus complexes qui ont été présentées ci-dessus ; c'est aussi que, tout en fournissant des éléments de preuve supplémentaires pour les analyses précédentes, elle donne une idée de la reconstruction objectiviste du système de relations par laquelle il a fallu passer pour accéder à l'interprétation finale, parfois apparemment plus proche d'une appréhension intuitionniste.

exactement, « côté ») du haut ou du *kanun,* et de part et d'autre de laquelle sont placées de grandes jarres emplies de grain, se trouve le foyer (*kanun*), cavité circulaire de quelques centimètres de profondeur en son centre autour de laquelle trois grosses pierres destinées à recevoir les ustensiles de cuisine sont disposées en triangle [2].



Devant le mur qui fait face à la porte et qui est appelé, le plus souvent, du même nom que le mur de façade extérieur donnant sur la cour (*tasga* [3]) ou encore, mur du métier à tisser ou mur d'en face (on lui fait face lorsqu'on entre), est dressé le métier à tisser. Le mur opposé, celui de la porte, est appelé

2. Toutes les descriptions de la maison berbère, même les plus précises et les plus méthodiques (Laoust, 1912, 12-15 et 1920, 50-53 ; Maunier, 1930, 120-177 ; Genevois, 1955) présentent, dans leur minutie extrême, des lacunes systématiques qu'il a fallu combler par l'enquête directe.

3. A cette exception près, les murs sont désignés par deux noms différents selon qu'ils sont considérés de l'extérieur ou de l'intérieur. L'extérieur est crépi à la truelle par les hommes, tandis que l'intérieur est blanchi et décoré à la main par les femmes. Cette opposition entre les deux points de vue est, on le verra, fondamentale.

mur de l'obscurité, ou du sommeil, ou de la jeune fille, ou du tombeau (on dit aussi : « la jeune fille c'est le crépuscule » ou encore « la jeune fille c'est le mur de l'obscurité » ou encore, « lorsqu'un garçon naît, les murs de la lumière se réjouissent, lorsqu'un mort quitte la maison, les murs de l'obscurité pleurent » — Bassagana et Sayad) ; une banquette assez large pour recevoir une natte déployée y est adossée ; elle sert d'abri au petit veau ou au mouton de la fête, parfois au bois ou à la cruche à eau. Les vêtements, les nattes et les couvertures sont suspendus, dans la journée, à une cheville ou à une traverse de bois, contre le mur de l'obscurité ou bien déposés sous la banquette de séparation. Ainsi, on le voit, le mur du *kanun* s'oppose à l'étable comme le haut et le bas (*adaynin,* étable, se rattache à la racine *ada,* le bas) et le mur du métier à tisser au mur de la porte comme la lumière aux ténèbres. On pourrait être tenté de donner à ces oppositions une explication strictement technique, puisque le mur du métier à tisser, placé face à la porte, elle-même tournée vers l'est, est le plus fortement éclairé et que l'étable est effectivement située en contrebas (la maison étant le plus souvent construite perpendiculairement aux courbes de niveau, pour faciliter l'écoulement du purin et des eaux usées), si nombre d'indices ne suggéraient que ces oppositions s'insèrent dans un système d'oppositions parallèles qui ne doivent jamais toute leur nécessité aux impératifs techniques.

La partie basse, obscure et nocturne de la maison, lieu des objets humides, verts ou crus, jarres d'eau déposées sur des banquettes de part et d'autre de l'entrée de l'étable ou contre le mur de l'obscurité, bois, fourrage vert, lieu aussi des êtres naturels, bœufs et vaches, ânes et mulets, des activités naturelles, sommeil, acte sexuel, accouchement, et aussi de la mort, s'oppose à la partie haute, lumineuse, noble, lieu des humains et en particulier de l'invité, du feu et des objets fabriqués par le feu, lampe, ustensiles de cuisine, fusil, attribut du point d'honneur viril (*nif*) qui protège l'honneur féminin (*h'urma*), métier à tisser, symbole de toute protection, lieu aussi des deux activités proprement culturelles qui s'accomplissent dans l'espace de la maison, la cuisine et le tissage. En fait, le sens objectivé dans des choses ou des lieux de l'espace ne se livre complètement qu'au travers des pratiques structurées selon les mêmes schèmes qui s'organisent par

rapport à eux (et réciproquement). C'est devant le métier à tisser que l'on fait asseoir l'invité que l'on veut honorer, *qabel,* verbe qui signifie aussi faire face et faire face à l'est. Lorsqu'on a été mal reçu, on a coutume de dire : « Il m'a fait asseoir devant son mur de l'obscurité comme dans un tombeau. » Le mur de l'obscurité est aussi appelé mur du malade et l'expression « tenir le mur » signifie être malade et, par extension, oisif : on y dresse en effet la couche du malade, surtout en hiver. Le lien entre la partie obscure de la maison et la mort se révèle encore au fait que c'est à l'entrée de l'étable que l'on procède au lavage du mort. Il s'établit aussi par l'intermédiaire de l'homologie entre le sommeil et la mort qui s'exprime explicitement dans le précepte recommandant que l'on se couche un moment sur le côté droit, puis sur le côté gauche, parce que la première position est celle du mort dans la tombe. Les chants funèbres représentent le tombeau, « la maison de sous la terre », comme une maison inversée (blanc/obscur, haut/bas, ornée de peintures/grossièrement creusée), en exploitant au passage telle homonymie associée à une analogie de forme : « J'ai trouvé des gens creusant une tombe, De leur pioche ils sculptaient les murs, Ils y faisaient des banquettes (*thiddukanin*), Avec un mortier inférieur à la boue », dit un chant de veillée mortuaire (cf. Genevois, 1955, n° 46, p. 27). *Thaddukant* (plur. *thiddukanin*) désigne la banquette adossée au mur de séparation et opposée à celle qui s'appuie sur le mur de pignon (*addukan*), et aussi la banquette de terre sur laquelle repose la tête de l'homme dans la tombe (le léger creux où l'on dépose la tête de la femme étant appelé *thakwath,* comme les petites niches creusées dans les murs de la maison et servant à ranger les menus objets féminins). On a coutume de dire que la soupente, tout entière faite de bois, est portée par l'étable comme le cadavre par les porteurs, *thaârichth* désignant à la fois la soupente et le brancard qui sert au transport des morts [4]. Aussi comprend-on que l'on ne puisse sans lui faire offense

4. Le transport des poutres, identifiées au maître de la maison, est aussi appelé *thaârichth,* comme la soupente et comme le brancard sur lequel on transporte le mort ou une bête blessée qui sera abattue loin de la maison, et donne lieu à une cérémonie sociale dont la signification est tout à fait semblable à celle de l'enterrement. Par son caractère impérieux, par la

offrir à un hôte de dormir dans la soupente qui entretient avec le mur du métier à tisser la même relation d'opposition que le mur du tombeau. C'est aussi devant le mur du métier à tisser, face à la porte, en pleine lumière, que l'on assoit ou, mieux, que l'on expose, à la façon des plats décorés qui y sont suspendus, la jeune épousée, le jour du mariage. Si l'on sait que le cordon ombilical de la petite fille est enterré derrière le métier à tisser et que, pour protéger la virginité d'une jeune fille, on la fait passer au travers de la chaîne, en allant de la porte vers le mur du métier à tisser, on voit la fonction de protection magique qui est impartie à cet instrument [5]. Et de fait, du point de vue de ses parents masculins, toute la vie de la fille se résume en quelque sorte dans les positions successives qu'elle occupe symboliquement par rapport au métier à tisser, symbole de la protection virile : avant le mariage, elle est située derrière le métier à tisser, dans son ombre, sous sa protection, comme elle est placée sous la protection de son père et de ses frères ; le jour du mariage, elle est assise devant le métier à tisser, lui tournant le dos, en pleine lumière, et, par la suite, elle s'assoiera pour tisser, le dos au mur de la lumière, derrière le métier.

La partie basse et obscure s'oppose aussi à la partie haute comme le féminin au masculin : outre que la division du travail entre les sexes confie à la femme la charge de la plupart des objets appartenant à la partie obscure de la maison, et en particulier le transport de l'eau, du bois destiné au chauffage ou du fumier et le soin des bêtes, l'opposition entre la partie haute et la partie basse reproduit à l'intérieur de l'espace de

forme cérémonielle qu'il revêt et par l'étendue du groupe qu'il mobilise, ce travail collectif *(thiwizi)* n'a d'équivalent que l'enterrement : les hommes se rendent sur les lieux de la coupe, après avoir été appelés du haut de la mosquée comme pour un enterrement. On attend de la participation au transport des poutres, acte pieux toujours effectué sans contrepartie, autant de *h'assana* (mérite) que de la participation aux activités collectives liées aux funérailles (creuser la tombe, extraire les dalles de pierre ou les transporter, aider à porter le cercueil ou assister à l'enterrement).

5. Chez les Arabes, pour opérer le rite magique de la ferrure destiné à rendre les femmes inaptes aux rapports sexuels, on fait passer la fiancée à travers la chaîne détendue du métier à tisser, du dehors vers le dedans, c'est-à-dire du centre de la pièce vers le mur contre lequel travaillent les tisseuses ; la même manœuvre, exécutée en sens inverse, détruit la ferrure (Marçais et Guiga, 395).

la maison celle qui s'établit entre le dedans et le dehors, entre l'espace féminin, la maison et son jardin, et l'espace masculin.

> L'opposition entre la partie réservée à la réception et la partie intime (qui se retrouve dans la tente nomade, séparée par une tenture en deux parties, l'une ouverte aux hôtes, l'autre réservée aux femmes) s'exprime dans tel rite de pronostication : lorsqu'un chat, animal bénéfique, entre dans la maison portant sur lui une plume ou un brin de laine blanche et qu'il se dirige vers le foyer, cela présage l'arrivée d'invités auxquels on offrira un repas avec de la viande ; s'il se dirige vers l'étable, cela signifie qu'on achètera une vache si l'on est au printemps, un bœuf si l'on est à la saison des labours. Le chat, intrus qui entre par hasard et que l'on chasse, n'est là que comme porteur de symboles réalisant pratiquement le mouvement d'entrer. La plume est implicitement traitée comme l'équivalent de la laine, sans doute parce que l'une et l'autre de ces matières sont appelées à fonctionner comme supports d'une qualité bénéfique, le blanc. Il suffit de combiner l'opposition entre le foyer et l'étable, qui structure toute la séquence, entre la partie noble où l'on rôtit la viande, le mets de réception par excellence, et où l'on reçoit les invités, et la partie inférieure, réservée aux animaux, avec l'opposition entre deux saisons, l'automne, temps du sacrifice collectif, du bœuf et des labours et le printemps, moment du lait, pour obtenir le bœuf et la vache.

La partie basse de la maison est le lieu du secret le plus intime à l'intérieur du monde de l'intimité, c'est-à-dire de tout ce qui concerne la sexualité et la procréation. A peu près vide le jour, où toute l'activité, exclusivement féminine, se concentre autour du foyer, la partie obscure est pleine la nuit, pleine d'humains, pleine aussi de bêtes, les bœufs et les vaches ne passant jamais la nuit dehors à la différence des mulets et des ânes, et elle n'est jamais aussi pleine, si l'on peut dire, qu'à la saison humide, où les hommes couchent à l'intérieur et où les bœufs et les vaches sont nourris à l'étable. La relation qui unit la fécondité des hommes et du champ à la partie obscure de la maison, cas privilégié de la relation d'équivalence entre la fécondité et l'obscur, le plein (ou le gonflement) et l'humide, s'établit ici directement : alors que le grain destiné à la consommation est conservé

dans les grandes jarres de terre cuite adossées au mur du haut, de chaque côté du foyer, c'est dans la partie obscure qu'est déposé le grain réservé à la semence, soit dans des peaux de mouton ou des coffres placés au pied du mur de l'obscurité, parfois sous la couche conjugale, soit dans des coffres de bois placés sous la banquette adossée au mur de séparation (Servier, 1962, 229, 253)[6]. Sachant que la naissance est toujours renaissance de l'ancêtre, on comprend que la partie obscure puisse être à la fois et sans contradiction le lieu de la mort et de la procréation.

C'est au centre du mur de séparation, entre « la maison des humains » et « la maison des bêtes », que se trouve dressé le pilier principal, soutenant la poutre maîtresse (*asalas alemmas,* terme masculin) et toute la charpente de la maison. Or la poutre maîtresse, qui étend sa protection de la partie masculine à la partie féminine de la maison, est identifiée de façon explicite au maître de la maison, protecteur de l'honneur familial, tandis que le pilier principal, tronc d'arbre fourchu (*thigejdith,* terme féminin) sur lequel il repose, est identifié à l'épouse (selon Maunier, les Beni Khellili l'appellent *Masâuda,* prénom féminin qui signifie « l'heureuse »), leur emboîtement figurant l'accouplement — qui est représenté dans les peintures murales, comme l'union de la poutre et du pilier, par deux fourches superposées (Devulder, 1951).

> C'est autour de la poutre maîtresse, symbole de la puissance virile, que s'enroule cet autre symbole de la puissance fécondante de l'homme et aussi de la résurrection, le serpent, « gardien » de la maison, qui est parfois représenté, dans la région de Collo par exemple, sur les jarres de terre, maçonnées par les femmes, enfermant le grain pour la semence, et dont on dit aussi qu'il descend parfois dans la maison, dans le giron de la femme stérile, en l'appelant mère. A Darma, la femme stérile attache sa ceinture à la poutre centrale (Maunier, 1930) ; c'est à cette poutre que l'on suspend le prépuce et le roseau qui a servi à la circoncision ; lorsqu'on l'entend craquer, on s'empresse de dire « que ce soit du bien », parce que cela présage la mort du

6. La construction de la maison, qui a toujours lieu à l'occasion du mariage d'un fils et qui symbolise la naissance d'une nouvelle famille, est interdite en mai, comme le mariage (Maunier, 1930).

chef de famille. A la naissance d'un garçon, on fait le vœu qu' « il soit la poutre maîtresse de la maison » et, quand il accomplit le jeûne rituel pour la première fois, il prend son premier repas sur le toit, c'est-à-dire sur la poutre centrale (afin, dit-on, qu'il puisse transporter des poutres). Nombre de devinettes et de dictons identifient explicitement la femme au pilier central : « La femme, c'est le pilier central ». A la jeune mariée, on dit : « Que Dieu fasse de toi le pilier planté solidement au milieu de la maison ». Une autre devinette dit : « Elle se tient debout et n'a pas de pieds ». Fourche ouverte vers le haut, elle est la nature féminine, féconde ou, mieux, fécondable.

Résumé symbolique de la maison, l'union de *asalas* et de *thigejdith,* qui étend sa protection fécondante sur tout mariage humain, est, comme le labour, un mariage du ciel et de la terre : « La femme, c'est les fondations, l'homme la poutre maîtresse », dit un autre proverbe. *Asalas,* qu'une devinette définit comme « né dans la terre et enterré dans le ciel » (Genevois, 1963), féconde *thigejdith,* plantée dans la terre et ouverte vers le ciel.

Ainsi, la maison s'organise selon un ensemble d'oppositions homologues : sec : humide : : haut : bas : : lumière : ombre : : jour : nuit : : masculin : féminin : : *nif* : *h'urma* : : fécondant : fécondable. Mais, en fait, les mêmes oppositions s'établissent entre la maison dans son ensemble et le reste de l'univers. Considérée dans son rapport avec le monde proprement masculin de la vie publique et des travaux des champs, la maison, univers de la femme, est *h'aram,* c'est-à-dire à la fois sacrée et illicite pour tout homme qui n'en fait pas partie (de là l'expression usitée dans les prestations de serment : « Que ma femme — ou ma maison — me devienne illicite, *h'aram,* si...). Le parent éloigné (ou proche, mais par les femmes, comme le frère de l'épouse) qui est introduit pour la première fois dans une maison, remet à la maîtresse de maison une somme d'argent que l'on appelle « la vue » (*thizri*). Lieu du sacré gauche, de la *h'urma,* à laquelle sont attachées toutes les propriétés associées à la partie obscure de la maison, elle est placée sous la sauvegarde du point d'honneur masculin (*nif*) comme la partie obscure de la maison est placée sous la protection de la poutre maîtresse. Toute violation de l'espace sacré prend dès lors la signification sociale d'un sacrilège : ainsi, le vol dans une maison habitée est traité dans les coutumiers comme une faute très grave, au titre d'outrage à la *h'urma* de la maison et d'offense au *nif* du chef de famille.

On n'est fondé à dire que la femme est enfermée dans la maison que si l'on observe simultanément que l'homme en est exclu, au moins le jour. La place de l'homme est dehors, dans les champs ou à l'assemblée : on l'enseigne très tôt au jeune garçon. De là cette formule que répètent les femmes et par laquelle elles donnent à entendre que l'homme ignore beaucoup de ce qui se passe à la maison : « O homme, pauvre malheureux, toute la journée au champ comme bourricot au pacage ! » Sitôt le jour levé, il doit en été se tenir au champ ou à l'assemblée ; en hiver, s'il n'est pas au champ, au lieu d'assemblée ou sur les banquettes placées à l'abri de l'auvent qui surmonte la porte d'entrée de la cour. La nuit même, au moins pendant la saison sèche, les hommes et les garçons circoncis couchent à l'extérieur de la maison, soit près des meules, sur l'aire à battre, au côté de l'âne et du mulet entravés, soit sur le séchoir à figues, soit en plein champ, plus rarement à la *thajmaâth* [7]. Celui qui demeure trop à la maison pendant le jour est suspect ou ridicule : c'est « l'homme de la maison », comme on dit du gêneur qui reste parmi les femmes et qui « couve à la maison comme une poule dans son nid ». L'homme qui se respecte doit se donner à voir, se placer sans cesse sous le regard des autres, les affronter, faire face : il est l'homme parmi les hommes (*argaz yer irgazen*). Les relations entre hommes se nouent au dehors : « les amis sont les amis du dehors et non du *kanun* ».

On comprend que toutes les activités biologiques, manger, dormir, procréer, enfanter, soient bannies de l'univers extérieur (« La poule, dit-on, ne pond pas au marché ») et reléguées dans l'asile de l'intimité et des secrets de la nature

7. La dualité de rythme liée à la division entre saison sèche et saison humide se manifeste aussi dans l'ordre domestique : à l'opposition entre la partie basse et la partie haute de la maison se substitue en été l'opposition entre la maison proprement dite, où les femmes et les enfants se retirent pour dormir et où l'on entrepose les réserves, et la cour où l'on installe le foyer et le moulin à bras, où l'on prend les repas et où l'on se tient à l'occasion des fêtes et des cérémonies.

qu'est la maison, monde de la femme, vouée à la gestion de la nature et exclue de la vie publique. Par opposition au travail de l'homme, accompli au grand jour, le travail de la femme est condamné à rester obscur et caché (« Dieu le dissimule », dit-on) : « au-dedans, elle n'a pas de cesse, elle se débat comme une mouche dans le petit lait ; au-dehors (au-dessus), rien n'apparaît de son travail. » Deux dictons très semblables définissent la condition de la femme, qui ne saurait connaître d'autre séjour que le tombeau : « Ta maison, c'est ton tombeau » ; « la femme n'a que deux demeures, la maison et le tombeau. »

Ainsi, l'opposition entre la maison des femmes et l'assemblée des hommes, entre la vie privée et la vie publique, ou, si l'on veut, entre la pleine lumière du jour et le secret de la nuit, recouvre très exactement l'opposition entre la partie basse, obscure et nocturne de la maison et la partie haute, noble et lumineuse [8] : autrement dit, l'opposition qui s'établit entre le monde extérieur et la maison ne prend son sens complet que si l'on aperçoit que l'un des termes de cette relation, c'est-à-dire la maison, est lui-même divisé selon les mêmes principes qui l'opposent à l'autre terme. Il est donc à la fois vrai et faux de dire que le monde extérieur s'oppose à la maison comme le masculin au féminin, le jour à la nuit, le feu à l'eau, etc., puisque le deuxième terme de ces oppositions se divise chaque fois en lui-même et son opposé.

Microcosme organisé selon les mêmes oppositions qui ordonnent l'univers, la maison entretient une relation d'homologie avec le reste de l'univers ; mais, d'un autre point de vue, le monde de la maison pris dans son ensemble est avec le reste du monde dans une relation d'opposition dont les principes ne sont autres que ceux qui organisent tant l'espace intérieur de la maison que le reste du monde, et, plus généralement, tous les domaines de l'existence. Ainsi, l'opposition entre le monde de la vie féminine et le monde de la cité des hommes repose sur les mêmes principes que

8. L'opposition entre la maison et la maison d'assemblée *(thajmaâth)* se lit clairement dans la différence entre les plans des deux constructions : tandis que la maison s'ouvre par la porte de la façade, la maison d'assemblée se présente comme un long passage couvert, entièrement ouvert aux deux pignons, que l'on traverse de part en part.

les deux systèmes d'oppositions qu'elle oppose. L'application à des domaines opposés du *principium divisionis* qui constitue leur opposition même assure une économie et un surcroît de cohérence, sans entraîner en contrepartie la confusion entre ces domaines. La structure du type a : b : : b_1 : b_2 est sans doute une des plus simples et des plus puissantes que puisse utiliser un système mythico-rituel, puisqu'elle ne peut opposer sans unir simultanément, tout en étant capable d'intégrer dans un ordre unique un nombre infini de données, par la simple application indéfiniment réitérée du même principe de division. Chacune des deux parties de la maison (et, du même coup, chacun des objets qui y sont déposés et chacune des activités que l'on y accomplit) est en quelque sorte qualifiée à deux degrés : premièrement, comme féminine (nocturne, obscure, etc.) en tant qu'elle participe de l'univers de la maison et, secondairement, comme masculine ou féminine en tant qu'elle appartient à l'une ou l'autre des divisions de cet univers. Ainsi, par exemple, quand le proverbe dit « l'homme est la lampe du dehors, la femme est la lampe du dedans », il faut entendre que l'homme est la vraie lumière, celle du jour, la femme la lumière de l'obscurité, l'obscure clarté ; et l'on sait par ailleurs qu'elle est à la lune ce que l'homme est au soleil. De même, par le travail de la laine, la femme produit la protection bénéfique du tissage, dont la blancheur appelle le bonheur (« les jours blancs » sont les jours heureux et nombre de pratiques accomplies lors du mariage, comme l'aspersion de lait, visent à rendre la femme « blanche ») ; le métier à tisser, instrument par excellence de l'activité féminine, *dressé* face à l'est comme un homme et comme la charrue, est en même temps l'est de l'espace intérieur et détient une valeur masculine comme symbole de protection. De même encore, le foyer, nombril de la maison (elle-même identifiée au ventre d'une mère), où couve la braise, feu secret, dissimulé, féminin, est le domaine de la femme, investie d'une autorité entière pour tout ce qui concerne la cuisine et la gestion des réserves [9] ; c'est auprès du foyer qu'elle prend ses repas, tandis que l'homme, tourné vers

9. Le forgeron est l'homme qui, comme la femme, passe toute sa journée à l'intérieur, auprès du feu.

le dehors, mange au milieu de la pièce ou dans la cour. Toutefois, dans tous les rites où ils interviennent, le foyer et les pierres qui l'entourent tiennent leur efficace magique, qu'il s'agisse de protéger du mauvais œil ou de la maladie ou de provoquer le beau temps, de leur participation à l'ordre du feu, du sec et de la chaleur solaire[10]. La maison elle-même est dotée d'une signification double. S'il est vrai qu'elle s'oppose au monde public comme la nature à la culture, sous un autre rapport elle est aussi culture : ne dit-on pas du chacal, incarnation de la nature sauvage, qu'il ne fait pas de maison ?

La maison et, par extension, le village, le pays plein (*laâmara* ou *thamurth iâamaran*), l'enceinte peuplée d'hommes, s'opposent sous un certain rapport aux champs vides d'hommes que l'on appelle *lakhla,* l'espace vide et stérile ; ainsi les habitants de Taddert-el-Djeddid croyaient que ceux qui construisent hors de l'enceinte du village s'exposent à l'extinction de leur famille (Maunier, 1930) ; la même croyance se retrouve ailleurs et l'on ne fait exception que pour le jardin, même s'il est éloigné de la maison, pour le verger ou le séchoir à figues, lieux qui participent en quelque sorte du village et de sa fécondité. Mais l'opposition n'exclut pas l'homologie entre la fécondité des hommes et la fécondité du champ, qui sont l'une et l'autre le produit de l'union du principe masculin et du principe féminin, du feu solaire et de l'humidité terrestre. C'est en effet cette homologie qui sous-tend la plupart des rites destinés à assurer la fécondité des humains et de la terre, qu'il s'agisse de la cuisine, strictement soumise aux oppositions qui organisent l'année agraire et, par là, aux rythmes du calendrier agricole, ou des rites de renouvellement des pierres du foyer (*iniyen*) qui marquent le passage de la saison sèche à la saison humide ou le début de l'année, et, plus généralement, de tous les rites accomplis à l'intérieur de la maison, image réduite du cosmos : lorsque les femmes interviennent dans les rites proprement agraires, c'est encore l'homologie entre la fécondité agraire et la fécondité humaine, forme par excellence de toute fécondité, qui fonde leurs actions rituelles. On n'en finirait pas d'énumérer les rites accomplis à l'intérieur de la maison qui n'ont que les apparences de rites domestiques parce qu'ils tendent indissociablement à assurer la fécondité du champ et la fécondité de la maison. Il faut en effet que la maison soit pleine pour que le champ soit plein et la femme contribue à la prospérité du champ en se vouant, entre autres choses, à accumuler, à économiser et à conserver les biens que l'homme a produits et à fixer en quelque sorte dans la maison tout le bien qui peut y entrer. « L'homme, dit-on, est comme la rigole, la femme comme le bassin », l'un apporte, l'autre retient et conserve. L'homme est « le crochet auquel sont suspendus les paniers », le pourvoyeur, tel le scarabée, l'araignée ou l'abeille. C'est la femme qui dit : « Manie ton bien comme un tison. Il y a aujourd'hui, il y a demain, il y a le tombeau ; Dieu pardonne à celui qui a laissé et non à celui qui a mangé. » « Mieux vaut, dit-on encore, une femme épargnante qu'une paire de bœufs au labour. » Comme « le pays plein » s'oppose à « l'espace vide », « le plein de la maison » (*laâmmara ukham*), c'est-à-dire, le plus souvent, « la vieille » qui épargne et accumule, s'oppose au « vide de la maison » (*lakhla ukham*), le plus souvent la belle-fille. En été, la porte de la maison doit rester ouverte tout le jour pour que la lumière fécondante du soleil puisse pénétrer et avec elle la prospérité. La porte fermée, c'est la disette et la stérilité : s'asseoir sur le seuil, c'est fermer le passage au bonheur et à la plénitude. Pour souhaiter à quelqu'un la prospérité, on dit : « Que ta porte demeure ouverte » ou « Que ta maison soit ouverte comme une mosquée. » L'homme riche et généreux est celui dont on dit : « Sa maison est une mosquée, elle est ouverte à tous, pauvres et riches, elle est de galette et de couscous, elle est pleine » (*thaâmmar* ; *âammar*, c'est, s'agissant d'une femme, être économe et bonne ménagère) ; la générosité est une manifestation de la prospérité qui garantit la prospérité.

10. Le foyer est le lieu d'un certain nombre de rites et l'objet d'interdits qui en font l'opposé de la partie obscure. Par exemple, il est interdit de toucher aux cendres pendant la nuit, de cracher dans le foyer, d'y laisser tomber de l'eau ou d'y verser des larmes (Maunier). De même, les rites destinés à obtenir un changement du temps et fondés sur une inversion utilisent l'opposition entre la partie sèche et la partie humide de la maison : par exemple, pour passer de l'humide au sec, on place un peigne à tasser la laine (objet fabriqué par le feu et associé au tissage) et une braise ardente sur le seuil pendant la nuit ; inversement, pour passer du sec à l'humide, on asperge d'eau les peignes à tasser et à carder, sur le seuil, pendant la nuit.

La plupart des actions techniques et rituelles qui incombent à la femme sont orientées par l'intention objective de faire de la maison, à la façon de *thigejdith* qui ouvre sa fourche à *asalas alemmas,* le réceptacle de la prospérité qui lui advient du dehors, le ventre qui, comme la terre, accueille la semence, et, inversement, de contrecarrer l'action de toutes les forces centrifuges, capables de déposséder la maison du dépôt qui lui a été confié.

> Ainsi, par exemple, il est interdit de donner du feu le jour de la naissance d'un enfant ou d'un veau ou encore lors des premiers labours [11] ; à la fin du battage, rien ne doit sortir de la maison et la femme fait rentrer tous les objets prêtés ; le lait des trois jours qui suivent le vêlage ne doit pas sortir de la maison ; la mariée ne peut franchir le seuil avant le septième jour qui suit son mariage ; l'accouchée ne doit pas quitter la maison avant le quarantième jour ; le bébé ne doit pas sortir avant l'Aïd Seghir ; le moulin à bras ne doit jamais être prêté et, le laisser vide, c'est attirer la famine sur la maison ; on ne doit pas sortir le tissage avant qu'il ne soit achevé ; comme les prêts de feu, le balayage, acte d'expulsion, est interdit pendant les quatre premiers jours des labours ; la sortie du mort est « facilitée » afin qu'il n'emporte pas avec lui la prospérité [12] ; les « premières sorties », par exemple, celle de la vache, le quatrième jour après le vêlage, ou celle du petit lait, sont marquées par des sacrifices.

Le « vide » peut résulter d'un acte d'expulsion ; il peut aussi s'introduire avec certains objets comme la charrue, qui ne peut entrer à la maison entre deux journées de labour, ou les chaussures du laboureur (*arkasen*), qui sont associés à

11. A l'inverse, l'entrée dans la maison des nouvelles pierres du foyer, à des dates inaugurales, est remplissement, introduction du bon et du bien ; aussi les prévisions faites en ces circonstances portent-elles sur la prospérité et la fécondité : si l'on trouve un ver blanc sous une des pierres, il y aura une naissance dans l'année ; une herbe verte, une bonne récolte ; des fourmis, un troupeau accru ; un cloporte, de nouvelles têtes de bétail.

12. Pour consoler quelqu'un, on dit : « Il vous laissera la *baraka* », s'il s'agit d'une grande personne ou « la *baraka* n'est pas sortie de la maison », s'il s'agit d'un bébé. Le mort est placé près de la porte, la tête tournée vers le dehors ; l'eau est chauffée du côté de l'étable et le lavage est fait à l'entrée de l'étable ; les tisons et les cendres de ce feu sont dispersés hors de la maison ; la planche qui a servi à laver le mort reste pendant trois jours devant la porte.

lakhla, à l'espace vide et stérile (comme celui dont on dit *ikhla,* l'homme dépensier et isolé), ou certaines personnes, comme les vieilles, parce qu'elles apportent avec elles la stérilité et que nombreuses sont les maisons qu'elles ont fait vendre et celles où elles ont introduit les voleurs. A l'opposé, nombre d'actes rituels visent à assurer l' « emplissement » de la maison, comme ceux qui consistent à jeter dans les fondations, sur la première pierre, après avoir versé le sang d'un animal, les débris d'une lampe de mariage (qui joue un rôle dans la plupart des rites de fécondité) ou à faire asseoir la jeune mariée, à son entrée dans la maison, sur une outre pleine de grains. Toute première entrée dans la maison est une menace pour la plénitude du monde intérieur que les rites du seuil, à la fois propitiatoires et prophylactiques, doivent conjurer : la nouvelle paire de bœufs est reçue par la maîtresse de maison, « le plein de la maison », qui place sur le seuil la peau de mouton où l'on dépose le moulin à bras et qui reçoit la farine. La plupart des rites destinés à apporter la fécondité à l'étable et, par là, à la maison (« une maison sans vache est, dit-on, une maison vide »), tendent à renforcer magiquement la relation qui unit le lait, le vert-bleu (*azegzaw,* qui est aussi le cru, *thizegzawth*), l'herbe, le printemps, l'enfance du monde naturel et de l'homme : à l'équinoxe de printemps, lors du retour d'*azal,* le jeune berger qui participe doublement de la croissance du champ et du bétail, par son âge et par sa fonction, cueille, pour le suspendre au linteau de la porte, un bouquet de « tout ce que le vent agite dans la campagne » (Rahmani, 1936) ; on enterre aussi un nouet contenant du cumin, du benjoin et de l'indigo au seuil de l'étable en disant : « O vert-bleu (*azegzaw*), fais que le beurre ne décline pas ! » On suspend à la baratte des plantes fraîchement cueillies et on en frotte les ustensiles destinés à recevoir le lait. L'entrée de la jeune mariée est, entre toutes, lourde de conséquences pour la fécondité et la plénitude de la maison : alors qu'elle est encore assise sur le mulet qui l'a transportée depuis la maison de son père, on lui présente de l'eau, des grains de blé, des figues, des noix, des œufs cuits ou des beignets, autant de choses (quelles que soient les variantes selon les lieux) associées à la fécondité de la femme et de la terre, et elle les lance en direction de la maison, se faisant ainsi

précéder, en quelque sorte, par la fécondité et la plénitude qu'elle doit apporter à la maison. Elle franchit le seuil portée sur le dos d'un parent de l'époux ou parfois (Maunier, 1930) sur le dos d'un noir (jamais en tout cas sur le dos de l'époux) qui, en s'interposant, intercepte les forces mauvaises, capables d'affecter sa fécondité, dont le *seuil,* point de rencontre entre des mondes opposés, est le siège : une femme ne doit jamais s'asseoir auprès du seuil en tenant son enfant ; le jeune enfant et la jeune épousée qui, comme tous les êtres situés en position *liminale* sont spécialement vulnérables, ne doivent pas le fouler trop souvent. Ainsi, la femme, par qui la fécondité advient à la maison, contribue pour sa part à la fécondité du monde agraire : vouée au monde du dedans, elle agit aussi sur le dehors en assurant la plénitude au-dedans et en contrôlant, au titre de gardienne du seuil, ces échanges sans contrepartie que seule la logique de la magie peut concevoir et par lesquels chacune des parties de l'univers entend ne recevoir de l'autre que le plein tout en ne lui offrant que le vide [13].

Mais l'un ou l'autre des deux systèmes d'oppositions qui définissent la maison, soit dans son organisation interne, soit dans son rapport avec le monde extérieur, se trouve porté au premier plan selon que l'on considère la maison du point de vue masculin ou du point de vue féminin : tandis que, pour l'homme, la maison est moins un lieu où l'on entre qu'un lieu d'où l'on sort, la femme ne peut que conférer à ces deux déplacements, et aux définitions différentes de la maison qui en sont solidaires, une importance et une signification inverses, puisque le mouvement vers le dehors consiste avant tout pour elle en actes d'expulsion et que le mouvement vers le dedans, c'est-à-dire du seuil vers le foyer, lui incombe en propre. La signification du mouvement vers le dehors ne se voit jamais aussi bien que dans le rite qu'accomplit la mère, au septième jour de la naissance, « pour que son fils soit courageux » : enjambant le seuil, elle pose le pied droit sur le peigne à carder et simule un combat avec le premier garçon qu'elle rencontre. La sortie est le mouvement proprement masculin, qui conduit vers les autres hommes, et aussi vers les dangers et les épreuves auxquels il importe de *faire front,* en homme aussi rugueux, quand il s'agit d'honneur, que les pointes du peigne à carder [14]. L'homme qui se respecte doit sortir de la maison dès le point du jour, la sortie hors de la maison, au matin, étant une naissance : d'où l'importance des choses rencontrées qui augurent de toute la journée, en sorte qu'il vaut mieux, en cas de mauvaise rencontre (forgeron, femme portant une outre vide, cris ou dispute, être difforme), « refaire son matin » ou « sa sortie ».

On comprend dès lors l'importance qui est accordée à l'orientation de la maison : la façade de la maison principale, celle qui abrite le chef de famille et qui comporte une étable, est presque toujours orientée vers l'est, la porte principale — par opposition à la porte étroite et basse, réservée aux femmes, qui s'ouvre vers le jardin, à l'arrière de la maison — étant communément appelée la porte de l'est (*thabburth thacherqith*) ou encore la porte de la rue, la porte du haut, la grande porte [15]. Etant donné l'exposition des villages et la position inférieure de l'étable, la partie haute de la maison, avec le foyer, se trouve au nord, l'étable au sud et le mur du métier à tisser à l'ouest. Il s'ensuit que le déplacement par lequel on se dirige vers la maison pour y entrer est orienté d'est en ouest, à l'opposé du mouvement par lequel on en sort, conforme à l'orientation par excellence, vers l'est, c'est-à-dire vers le haut, la lumière, le bon et le bien : le laboureur oriente ses bœufs vers l'est au moment de les atteler et de les dételer et il commence à labourer d'ouest en est ; de même, les moissonneurs se disposent face à l'est, et c'est face à l'est qu'est égorgé le bœuf du sacrifice ; on n'en

13. A la porte sont suspendus différents objets qui ont en commun de manifester la double fonction du seuil, barrière sélective, chargée d'arrêter le vide et le mal, tout en laissant entrer le plein et le bien.

14. Alors qu'à la naissance la fille est enveloppée dans un foulard de soie, doux et souple, le garçon est emmailloté avec les liens secs et rugueux qui servent à nouer les gerbes moissonnées.

15. Il va de soi qu'une orientation inverse (celle que l'on aperçoit en regardant par transparence le plan de la maison) est possible, quoique rare. On dit explicitement que tout ce qui vient de l'ouest porte malheur et une porte tournée dans cette direction ne peut recevoir que l'obscurité et la stérilité. En fait, si le plan inverse du plan « idéal » est rare, c'est d'abord que les maisons secondaires, lorsqu'elles se disposent à angle droit autour de la cour, sont souvent de simples pièces de séjour, dépourvues de cuisine et d'étable, et que la cour est souvent fermée, du côté opposé à la façade de la maison principale, par le dos de la maison voisine, elle-même tournée face à l'est.

finirait pas d'énumérer les actions qui s'accomplissent conformément à l'orientation cardinale, c'est-à-dire toutes les actions d'importance, qui engagent la fécondité et la prospérité du groupe [16].

Si l'on revient maintenant à l'organisation intérieure de la maison, on observe que son orientation est exactement l'inverse de celle de l'espace extérieur, comme si elle avait été obtenue par une demi-rotation autour du mur de façade ou du seuil pris comme axe. Le mur du métier à tisser, auquel on fait face, sitôt le seuil franchi, et qui est éclairé directement par le soleil du matin, est la lumière du dedans (comme la femme est la lampe du dedans), c'est-à-dire l'est du dedans, symétrique de l'est extérieur, dont il tient sa clarté d'emprunt (c'est du côté du métier à tisser, on l'a vu, que le maître reçoit son hôte). La face interne et obscure du mur de façade représente l'ouest de la maison, lieu du sommeil, qu'on laisse derrière soi lorsqu'on s'avance de la porte vers le *kanun,* la porte correspondant symboliquement à la « porte de l'année », début de la saison humide et de l'année agraire. Et, de même, les deux murs de pignon, le mur de l'étable et le mur du foyer, reçoivent deux sens opposés selon qu'on considère l'une ou l'autre de leurs faces : au nord extérieur correspond le sud (et l'été) de l'intérieur, c'est-à-dire le côté de la maison que l'on a devant soi et à sa droite lorsque l'on entre en faisant face au métier à tisser ; au sud extérieur correspond le nord (et l'hiver) intérieur, c'est-à-dire l'étable, située derrière et à gauche lorsqu'on se dirige de la porte vers le foyer. La division de la maison en une partie obscure (côtés ouest et nord) et une partie lumineuse (côtés est et sud), correspond à la division de l'année en une saison humide et une saison sèche. Bref, à chaque face externe du mur (*essur*) correspond une région de l'espace intérieur (ce

16. On sait que les deux *s'uff,* ligues politiques et guerrières qui se mobilisaient dès qu'un incident venait à éclater (et qui entretenaient des rapports variables, allant de la superposition à la dissociation complète, avec les unités sociales fondées sur la parenté) étaient nommés *s'uff* du haut *(ufella)* et *s'uff* du bas *(buadda),* ou *s'uff* de droite *(ayafus)* et *s'uff* de gauche (*azelmadh*), ou encore *s'uff* de l'est (*acherqi*) et *s'uff* de l'ouest *(aghurbi),* cette dernière appellation, moins usuelle, s'étant conservée pour désigner les camps des jeux rituels (dont les combats traditionnels entre les *s'uff* tenaient leur logique) et survivant aujourd'hui dans le vocabulaire des jeux enfantins.

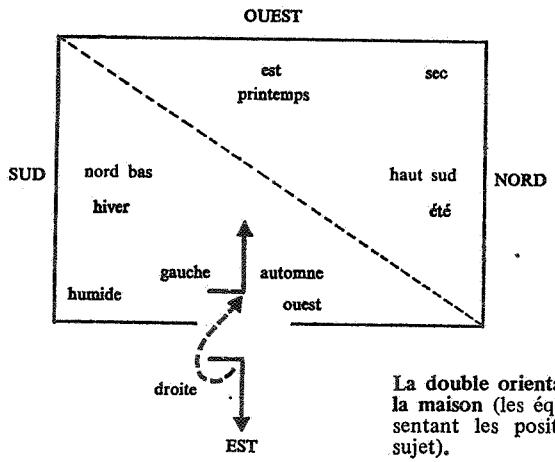
que l'on désigne par *tharkunt,* c'est-à-dire, à peu près, le côté) qui détient un sens symétrique et inverse dans le système des oppositions internes ; chacun des deux espaces peut donc être obtenu à partir de l'autre par une demi-rotation prenant le seuil pour axe. On ne comprendrait pas complètement le poids et la valeur symbolique qui sont impartis au seuil dans le système si l'on n'apercevait qu'il doit sa fonction de frontière magique au fait qu'il est le lieu d'une réunion des contraires en même temps que d'une inversion logique et que, au titre de point de passage et de rencontre obligé entre les deux espaces, définis par rapport à des *mouvements du corps et à des trajets socialement qualifiés* [17], il est le lieu où le monde se renverse [18].

Ainsi, chacun des univers a son orient et les deux déplacements les plus chargés de significations et de conséquences magiques, le déplacement du seuil au foyer, qui doit apporter la plénitude et dont l'effectuation ou le contrôle rituel incombe à la femme, et le déplacement du seuil vers le monde extérieur qui, par sa valeur inaugurale, enferme tout ce que sera l'avenir et en particulier l'avenir du travail agraire, peuvent s'accomplir conformément à l'orientation bénéfique, c'est-à-dire d'ouest en est [19]. La double orientation de l'espace de la maison fait que l'on peut à la fois entrer et sortir du pied droit, au sens propre et au sens figuré, avec tout le bénéfice magique attaché à cette observance, sans que soit jamais rompue la relation qui unit la droite au haut, à la lumière, et au bien. La demi-rotation de l'espace

17. En certaines régions de Kabylie, ces deux personnes en situation *liminale* que sont la jeune épousée et un jeune garçon circoncis à l'occasion de la même fête doivent se croiser sur le seuil.

18. On comprend par là que le seuil soit associé, directement ou indirectement, aux rites destinés à déterminer une inversion du cours des choses en opérant une inversion des oppositions fondamentales, les rites destinés à obtenir la pluie ou le beau temps par exemple ou ceux qui sont pratiqués aux *seuils entre des périodes* (par exemple, la nuit précédant *En-nayer,* premier jour de l'année solaire, où l'on enterre des amulettes au seuil de la porte).

19. La correspondance entre les quatre coins de la maison et les quatre points cardinaux s'exprime clairement dans certains rites propitiatoires observés dans l'Aurès : lors du renouvellement du foyer, au jour de l'an, la femme chaouïa fait cuire des beignets, partage le premier cuit en quatre morceaux, qu'elle jette en direction des quatre coins de la maison. Elle fait de même avec le plat rituel du premier jour du printemps (Gaudry, 58-59).



La double orientation de l'espace de la maison (les équerres noires représentant les positions du corps du sujet).

autour du seuil assure donc, si l'on permet l'expression, la maximisation du bénéfice magique, puisque le mouvement centripète et le mouvement centrifuge s'accomplissent dans un espace ainsi organisé que l'on y entre face à la lumière et que l'on en sort face à la lumière [20].

Ces deux espaces symétriques et inverses ne sont pas interchangeables mais hiérarchisés. L'orientation de la maison est primordialement définie de l'extérieur, du point de vue des hommes et, si l'on peut dire, par les hommes et pour les hommes, comme le lieu d'où sortent les hommes (« Les hommes, dit-on, regardent les choses du dehors de la porte ; les femmes les choses du dedans de la porte » ; « Une maison prospère par la femme ; son dehors est beau par l'homme »). La maison est un empire dans un empire,

20. Pour faire voir qu'il s'agit sans doute là d'une démarche très générale de la logique magique, il suffira d'un autre exemple, très semblable : les Arabes du Maghreb tenaient pour un bon signe, rapporte Ben Cheneb, qu'un cheval ait la patte antérieure droite et la patte postérieure gauche de couleur blanche ; le maître d'un tel cheval ne peut manquer d'être heureux, puisqu'il monte vers du blanc et descend aussi vers du blanc — on sait que les cavaliers arabes montent à droite et descendent à gauche (Ben Cheneb, 312).

mais qui reste toujours subordonné parce que, bien qu'il enferme toutes les propriétés et toutes les relations qui définissent le monde archétypal, il reste un monde à l'envers, un reflet inversé. « L'homme est la lampe du dehors, la femme la lampe du dedans. » L'apparence de symétrie ne doit pas tromper : la lampe du jour n'est qu'apparemment définie par rapport à la lampe de la nuit ; en fait, la lumière nocturne, masculin féminin, reste ordonnée et subordonnée à la lumière diurne, à la lampe du jour, c'est-à-dire au jour du jour. « L'homme espère en Dieu, la femme attend tout de l'homme » « La femme, dit-on encore, est tordue comme une faucille » ; aussi la plus droite de ces natures gauches n'est-elle jamais que redressée. La femme mariée trouve aussi son orient, à l'intérieur de la maison de l'homme, mais qui n'est que l'inversion d'un occident. Ne dit-on pas : « La jeune fille, c'est l'occident » ? Le privilège accordé au mouvement vers le dehors, par lequel l'homme s'affirme comme homme en tournant le dos à la maison pour faire face aux hommes en choisissant la voie de l'orient du monde, n'est qu'une forme du refus catégorique de la nature, origine inévitable du mouvement pour s'en éloigner.

bibliographie

I. TRAVAUX D'ETHNOGRAPHIE, D'ETHNOLOGIE ET DE LINGUISTIQUE SUR LA KABYLIE :

Anonyme, Démarches matrimoniales, *Fichier de documentation berbère (F. D. B.)*, Fort-National, s. d.

Anonyme, « L'Aïd S'Ghir en Kabylie », *Bulletin de l'enseignement des indigènes (B. E. I.)*, janvier-décembre 1934.

Anonyme, « L'immolation », *F. D. B.*, Fort-National, 1954.

Anonyme, « Valeur du sang, rites et pratiques à intention sacrificielle », *F. D. B.*, Fort-National, 1964 (IV), n° 84.

H. Balfet, « La poterie des Aïd Smaïl du Djurdjura : éléments d'étude esthétique », *Revue africaine,* T. XCIX, 3e et 4e trim., 1955, p. 289-340.

R. Bassagana et A. Sayad, *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie,* Alger, Mémoires du CRAPE, 1974.

S. Boulifa, *Méthode de langue kabyle, Etude linguistique et sociologique sur la Kabylie du Djurdjura,* Texte zouaoua suivi d'un glossaire, Cours de 2e année, Alger, Jourdan, 1913.

L. Calvet, « Rites agraires en Kabylie », *Algéria*, Alger, nouvelle série n° 51, octobre 1957, p. 18-23.

G. Chantréaux, « Le tissage sur métier de haute-lisse à Aït Hichem et dans le Haut-Sebaou », *Revue africaine*, t. LXXXV, 1941, p. 78-116, 212-229 et t. LXXXVI, 1942, p. 261-313.

J.-M. Dallet, « Les i'assassen », *F. D. B.*, Fort-National, 1949.

J.-M. Dallet, « Le verbe kabyle », *F. D. B.*, Fort-National, 1953.

C. Devaux, *Les Kébaïles du Djerdjera, Etudes nouvelles sur les pays vulgairement appelés la Grande Kabylie*, Marseille, Camion, et Paris, Challamel, 1859.

M. Devulder, « Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias », *Revue Africaine,* t. XCV, 1951, p. 63-102.

M. Devulder, « Rituel magique des femmes kabyles, tribu des Ouadhias », *Revue africaine*, t. CI, n° 452-53, 3e et 4e trim. 1957, p. 299-362.

H. Genevois, « L'habitation kabyle », *F. D. B.*, n° 46, Fort-National, 1955.

H. Genevois, « Ayt-Embarek, Notes d'enquête linguistique sur un village des Beni-Smaïl de Kerrata », *F. D. B.*, n° 49, Fort-National, 1955.
H. Genevois, « Tawrirt n'At Mangellat », *F. D. B.*, Fort-National, 1962.
H. Genevois, « Trois cent cinquante énigmes kabyles », *F. D. B.*, Fort-National, 1963.
H. Genevois, « Sut-Tadut, la laine et le rituel des tisseuses », *F. D. B.*, Fort-National, 1967.
H. Genevois, « Superstition, Recours des femmes kabyles », *F. D. B.*, 1968, I, n° 97, II, n° 100.
H. Genevois, « La femme kabyle : les travaux et les jours », *F. D. B.*, Fort-National, 1969.
H. Genevois, « La terre pour le Kabyle, ses bienfaits, ses mystères », *F. D. B.*, Fort-National, 1972.
A. Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura*, Paris, Imprimerie impériale, 1867.
A. Hanoteau et A. Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Imprimerie nationale, 1873.
A. Hassler, « Calendrier agricole », *F. D. B.*, Fort-National, 1942.
Hénine, « Préjugés locaux et coutumes agricoles locales », *L'Education algérienne*, t. III, février 1942, p. 19-26.
C. Lacoste, *Bibliographie ethnologique de la Grande Kabylie*, Mouton, Paris-La Haye, 1962.
C. Lacoste-Dujardin, *Le conte kabyle*, François Maspero, Paris, 1970.
J. Lanfry, « Dialogue entre l'homme et l'hiver », *F. D. B.*, Fort-National, 1947.
J. Lanfry, « La vie féminine en Kabylie, *lembarba*, abandon par l'épouse du domicile conjugal », *F. D. B.*, Fort-National, 1947.
C. Lefébure, « Linguistique et technologie culturelle, l'exemple du métier à tisser vertical berbère », *Techniques et culture*, Bulletin de l'équipe de recherche 191, n° 3, 1978, p. 84-148.
Sr Louis de Vincennes, « Les At Mengellat », *F. D. B.*, 1953.
Sr Louis de Vincennes, « Les quatre saisons », *F. D. B.*, s. d.
H. -F. Marchand, « Masques carnavalesques et carnaval en Kabylie », *4e congrès de la Fédération des sociétés savantes de l'Afrique du Nord*, Rabat, 1938, Alger, 1939, p. 805-814.
R. Maunier, « La construction collective de la maison en Kabylie. Etude de coopération économique chez les Berbères du Djurdjura », Paris, *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, III, 1926.
R. Maunier, *Mélanges de sociologie nord-africaine*, Paris, Alcan, 1930.

M. Maury, « Coutumes et croyances se rapportant à la vie agricole à Makouda, commune mixte de la Mizrana », *B. E. I.*, 1939, p. 37-47.
S. Ouakli, « Légendes kabyles sur le temps et les saisons », *B. E. I.*, 1933, p. 112-114.
S. Ouakli, « Aïn-Sla (légende kabyle) », *B. E. I.*, 1935, p. 14-16.
S. Ouakli, « Le calendrier agricole en Kabylie », *B. E. I.*, 1933, p. 25-28.
A. Picard, *Textes berbères dans le parler des Irjen*, Alger, Typolitho, 1968.
S. Rahmani, « Les trois premiers jours des labours chez les Beni Amrous », *B. E. I.*, juin-décembre 1933, n° 292.
S. Rahmani, « Le mois de mai chez les Kabyles », *Revue africaine*, t. LXXVI, 1935, p. 361-366.
S. Rahmani, « Rites relatifs à la vache et au lait », *2e Congrès de la Fédération des sociétés savantes d'Afrique du Nord, Tlemcen, 1936*, Alger, 1936, p. 791-809 ; *Revue africaine*, 2e et 3e trim. 1936, p. 791-809.
S. Rahmani, « La grossesse et la naissance au Cap Aokas », *3e Congrès de la Fédération des sociétés savantes d'Afrique du Nord, Constantine, 1937*, Alger, 1938, p. 217-246.
S. Rahmani, « L'enfant chez les Kabyles jusqu'à la circoncision », *4e Congrès de la Fédération des sociétés savantes d'Afrique du Nord, Rabat, 1938*, Alger, 1939, p. 815-842 ; republié in *Revue africaine*, 1er trim. 1938, p. 65-120.
S. Rahmani, « Coutumes kabyles du Cap Aokas », *Revue africaine*, 1er trim. 1939.
S. Rahmani, « Le tir à la cible et le nif en Kabylie », *Revue africaine*, t. XCIII, 1er et 2e trimestres 1949, p. 126-132.
C. Rolland, « L'enseignement indigène et son orientation vers l'agriculture », *B. E. I.*, avril 1912.
Sr Saint-François et Sr Louis de Vincennes, « Politesse féminine kabyle », *F. D. B.*, Fort-National, avril 1952.
P. Schœn, « Les travaux et les jours du paysan kabyle », *Liens*, n° 12, 1er trimestre 1960, p. 1-63.
J. Servier, *Les portes de l'année*, Paris, Laffont, 1962.
J. Servier, *L'homme et l'invisible*, Paris, Laffont, 1964.
A. van Gennep, « Etudes d'ethnographie algérienne », *Revue d'ethnologie et de sociologie*, 1911, p. 1-103.
Yamina (Aït Amar ou Saïd), « Tarurirt Uzal (chez les Aït Mangellet) », *F. D. B.*, 1952.
Yamina (Aït Amar ou Saïd), « Le mariage en Kabylie », traduction de Sr Louis de Vincennes, *C. E. B. F.*, n° 25, Fort-National, fév. 1953 (1re partie), 3e trimestre 1953 (2e partie), réédition 1960.

B. Zellal, « Le roman de chacal, contes d'animaux », *F. D. B.*, n° 81, 1964.

II. POUR LA COMPARAISON, ON A SURTOUT CONSULTÉ :

A. Basset, *Textes berbères du Maroc (parler des Aït Sadden)*, Paris, Imprimerie nationale, 1963.
H. Basset, « Les rites du travail de la laine à Rabat », *Hesperis*, II, 1922, p. 139-160.
M. Ben Cheneb, *Proverbes arabes d'Alger et du Maghreb*, Paris, Leroux, 1905-1907.
S. Biarnay, « Notes sur les chants populaires du Rif », *Archives berbères*, I, 1, 1915, p. 23 sq.
S. Biarnay, *Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines*, Paris, Leroux, 1924.
S. Biarnay, *Etudes sur le dialecte berbère d'Ouargla*, Paris, 1909.
J. Bourilly, *Eléments d'ethnographie marocaine*, publiés par E. Laoust, Paris, Librairie coloniale et orientaliste Larose, 1932.
E. Destaing, « Interdictions de vocabulaire en berbère », in *Mélanges René Basset*, t. II.
E. Destaing, *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous*, Alger, Jourdan, 1907.
E. Destaing, *Etudes sur le dialecte berbère des Beni Snous*, Paris, Leroux, 1911.
Ed. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909.
P. Galand-Pernet, « La vieille et la légende des jours d'emprunt au Maroc », *Hesperis*, 1958, 1er et 2e trimestres, p. 29-94.
P. Galand-Pernet, « Un "schème-grille" de la poésie berbère, étude du motif des métamorphoses dans les poèmes chleuhs », *Word*, 1969, XXV (I-3), p. 120-130.
M. Gaudry, *La femme chaouia de l'Aurès, Etudes de sociologie berbère*, Paris, Geuthner, 1929.
E. Laoust, « Le nom de la charrue et de ses accessoires chez les Berbères », *Archives berbères*, vol. 3, fasc. I, 1918, p. 1-30.
E. Laoust, *Mots et choses berbères, notes de linguistique et d'ethnographie*, Paris, Challamel, 1920.
E. Laoust, « Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas », *Hesperis*, 1921.
E. Laoust, *Etude sur le dialecte berbère du Chenoua*, Paris, Leroux, 1912.
E. Laoust, *Etude sur le dialecte berbère des Ntifa*, Paris, 1918.

E. Levi-Provençal, « Pratiques agricoles et fêtes saisonnières des tribus Djebalah de la vallée moyenne de l'Ouargla », *Archives berbères*, 3, 1918.
W. Marçais et A. Guiga, *Textes arabes de Takrouna*, Paris, Leroux, 1925.
Menouillard, « Pratiques pour solliciter la pluie », *Revue tunisienne*, 1910.
C. Monchicourt, « Mœurs indigènes : les rogations pour la pluie (Thlob en nô) », *Revue tunisienne*, 1915, p. 65-81.
G. Tillion, « Les sociétés berbères de l'Aurès méridional », *Africa*, 1938.
E. Westermarck, *Ritual and belief in Marocco*, Londres, Mac Millan, 1926.
E. Westermarck, « The popular rituals of the great feasts in Marocco », *Folklore*, 1911.

index

Académisme, 175-176.
Accumulation (de capital), 32, 201, 214-215, 221, 224, 227, 302.
Age (limites d'), 321-322.
Alchimie (symbolique et sociale), 188, 195, 216, 223 ; v. aussi dénégation, échange de dons, magie, méconnaissance.
Alliances, 195, 202, 274-275, 280, 296, 311, 324, 326, 330-331, 388.
Ambiguïté, 427-434 ; v. aussi polysémie, rite.
Analogie, transfert analogique, 147-148, 155, 158, 333, 347, 425-426.
Anticipation, 90, 100, 111, 137 ; v. aussi habitus.
Arbitraire, 90, 112, 113, 117, 119, 122n, 128n, 129, 230n, 348, 438 ; légitimation de l'—, 211, 216.
Aristote, 43.
Arrow, K. J., 130n.
Art, 126, 183n, 193, 231, 244, 246 ; — de vivre, 126, 241 ; histoire de l'—, 56n, 57 ; œuvre d'—, 28-29, 39, 53.
Attneave, F., 105n.

Bachelard, G., 158.
Bakhtine, M., 54.
Balfet, H., 336n.
Bally, Ch., 56.
Barth, F., 273-274.
Bassagana, R. (et Sayad, A.), 35n, 301n, 443.
Basset, A., 410.
Basset, H., 25, 336n, 387, 408, 410.
Bateson, G., 60n.
Becker, G. S., 200n.
Ben Cheneb, M., 336n, 460n.
Benet, F., 212n.
Benveniste, E., 193n, 200, 217n, 221n.
Berelson, B. (et Steiner, G. A.), 125.
Bergson, 123n.
Berque, J., 9-10.
Biarnay, S., 336n, 373, 377n.
Bluff, 251n ; stratégies de —, 204, 240, 261.
Bologna, F., 56n.
Boudon, R., 80.
Boulifa, S., 336n, 350, 388n, 404, 412n.
Bourrilly, J., 336n, 371, 386.
Bousquet, G. H., 297n.
Bouveresse, J., 55.
Brunswik, E., 105n.

Calendrier, 20, 23, 141-142, 333-439 ; critique du —, 333-337.
Calvet, L., 336n, 392n.
Capital, 94-95, 106, 181, 211, 231 ; — culturel, 214-215, 228, 230 ; — économique, 200-201, 220, 224 ; — symbolique, 32, 114, 191, 197, 201-203, 205-206, 220-221, 223-224, 226, 236, 240n, 242-243, 292, 302, 313, 315, 327 ; — symbolique comme — économique dénié ou reconverti, 200-202, 210, 221, 230 ; v. aussi échange de dons, économie de la bonne foi, honneur, intérêt, méconnaissance, mode de domination.
Cassirer, E., 158.
Censure, 189, 217, 224, 227, 420 ; v. aussi euphémisation, forme.
Centrifuge/centripète, 131 , 311, 454, 460.
Champ, 10, 39, 85-86, 93, 97, 111, 112-115, 211, 224, 226, 331, 424.
Chantréaux, G., 15, 27n, 336n, 401, 409, 433.
Chastaing, M., 112, 139.
Chelhod, J., 308n, 323n.
Chomsky, N., 55, 64.
Classe (sociale), 73-74, 100-102, 122, 233-244 ; — dominante, 229, 239, 241.

Classement (classé, classant), 24, 120, 123n, 129, 159, 233-234, 235n, 237, 238, 241, 427-428, 431 ; v. aussi goût, habitus.
Codification (objectivation), 309, 333.
Collectifs (personnification des), 64 ; v. aussi objectivisme.
Compétence, 98, 107, 186, 312, 394 ; — culturelle, 214 ; v. aussi pouvoir, titre.
Compréhension, 17, 26, 28, 29, 35, 36.
Concurrence, 285-286, 319-320 ; v. aussi lutte.
Conjoncture, 91, 98n.
Conscience, 66, 71, 76, 85, 97n, 98, 239, 438 ; — collective, 64n ; prise de —, 64n, 71, 76, 174, 176, 243, 439.
Conte, 300, 330, 390, 397.
Contradiction (spécifique), 269, 320.
CORNFORD, F. M., 12n, 425.
Corps, 87, 95-97, 99, 111-134, 150, 156-157, 233, 245, 356, 441n, 459 ; — comme opérateur pratique, 120, 157 ; — comme pense-bête, 115-116, 123-124 ; — de classe, 122 ; — et *mimesis*, 123-124 ; — masculin et — féminin, 117-119, 121-122, 130 ; langage —orel, 121 ; rapport au —, 118, 121-122, 123n, 124, 131 ; schéma —el, 22, 156 ; v. aussi croyance, domination, schème, travail (division entre les sexes).
COURNOT, A., 93n, 140.
Cousine parallèle, 174n, 271-331.
Crédit, 203, 205, 231.
Crise, 154n, 175, 186, 189, 201, 269, 318n, 322.
Croyance, 81-84, 96, 111-134, 183, 189n, 203, 206, 227, 244, 348, 385, 392, 426 ; v. aussi doxa, *illusio*, jeu.
CUISENIER, J., 275-277.

DALLET, J. M., 15, 336n, 350, 380, 388.
DARBEL, A., 11.
Défi, 126, 169-172, 176, 206, 315-316, 388.
Délai, 179.
Délégation, 187, 222, 223n, 313, 352, 392.
Démarche, 118-119.
Dénégation (dénier), 40, 81, 182-183, 188, 189, 200, 216-217, 221, 231, 241, 267, 269, 280, 351-352, 368, 387, 390-392, 406-407, 410, 424, 433.
DERMENGHEM, E., 10.
DESCARTES, 72, 73, 78n, 79n, 140.
Désintéressement, 85n, 104n, 186, 191, 231.
DESTAING, E., 336n, 372n, 373n.
DEVAUX, C., 351, 388n.
DEVULDER, M., 15, 18n, 336n, 360, 400-401, 436, 447.
Diacrisis (di-vision), 246, 348-349 ; v. aussi distinction.
Dialectique, 92, 100, 181 ; — des structures objectives et des dispositions, 69-70, 88, 95, 122, 125 ; — du défi et de la riposte, 176 ; — entre la condition de classe et le « sens de classe », 242.
Différence, 17, 237-239, 348.
DILTHEY, W., 37, 98.
Dispositions, 71, 73, 84, 85n, 87-88, 90, 92, 97, 101, 117, 120, 163 ; v. aussi habitus.
Distance, 30, 34, 45, 57, 95, 178, 245-246.
Distinctif, 233-234, 239, 280.
Distinction, 96, 231, 238-239, 243, 257, 310, 348, 391 ; rente de —, 236, 240.
Docte ignorance, 37, 175.
Domination (modes de), 209-231, 324 ; v. aussi capital symbolique, économie.
Don, 167-169, 172, 176, 178-180, 188, 210, 216, 218-219, 223, 239, 318, 391, 456 ; — et contre-don, 176, 182-183, 191-192.
Doxa (expérience doxique), 44-45, 61, 111, 113, 115, 146n.
Droit, 174-175, 185, 226-227, 229 ; — coutumier, 172-173.
DUBIN, R. et E., 133n.
DUBY, G., 155n, 227, 322n.
DUHEM, P., 19.
DUMONT, L., 273n, 281n.
Durée, 128n, 129, 137.
DURKHEIM, E., 13, 58, 68, 74, 94n, 142, 162, 225, 233n, 287-288, 351.

Echange, 87, 114n, 135, 161n, 167, 170, 178, 194-195, 210-211, 265, 269, 271, 274, 290, 293, 299, 327 ; — entre générations, 280 ; v. aussi don, honneur, institution, mariage.
Economie, 111, 144-145, 161, 177n, 193, 226, 229 ; — archaïque, 193, 201 ; — de la bonne foi, 194-195, 202 ; — des pratiques, 85-86, 209 ; — féminine, 318.
Economisme, 79-80, 85-86, 106-107, 135, 192-193, 204, 234 ; v. aussi objectivisme.
Ecriture, 24, 37, 123-124, 125n, 140, 214-215, 438n.
Education, 175-176.
ELIADE, M., 12n.
ELSTER, J., 78n, 79n, 81.
EMMERICH, W., 133.
Emotion, 72, 108n, 120, 123, 156, 418 ; — d'institution, 420.
ERIKSON, E. H., 130n, 131, 133.
Espace, 120, 130 ; — de la maison, 20-22, 27n, 29, 129, 441-461 ; — masculin et — féminin, 129, 446.
Essentialisme, 9, 12, 55-56, 70, 76, 92, 162.
Ethnocentrisme, 29, 35, 156, 192-193.
Ethnométhodologie, 45, 159.
Euphémisation (euphémisme), 188, 217, 220, 297, 359-360, 368, 384, 396n, 409, 419, 428.
EVANS-PRITCHARD, E. E., 280.
Excellence, 119, 175, 182, 185n.
Exécution, 45, 55-56, 87, 185n.
Exploitation (douce), 267-268 ; v. aussi domination, violence.
Extra-ordinaire/ordinaire, 168-169, 282, 298-306, 310, 327, 388-389, 394.

Familiarité, 30, 39, 44, 153, 198, 246, 438n.
Famille, 264, 320.
FAVRET, J., 142-143.
Fécondité, 17, 206.
Finalité (finalisme), 67-69, 77-78, 85-86, 103-104, 135.
FINLEY, M., 211-212, 218n.
Forme (mise en — ou mettre des —s), 114n, 217, 419 ; v. aussi euphémisation.
Formule génératrice, 257, 438 ; v. aussi habitus.
FRAZER, J. G., 385.
FREUD, S., 120n, 351.
Frontières, 280-281, 348, 395 ; manipulation des —s, 288-289 ; v. aussi institution.

GABLE, R. W., 231n.
GALAND-PERNET, P., 15-16, 333n, 336n, 370.
GARFINKEL, H., 45.
GASTER, Th. H., 13n.
GAUDRY, M., 336n, 459n, 466.
GEERTZ, C., 214n.
Généalogie, 33, 58-59, 60n, 141, 276-285.
Génération, 104n, 317, 321, 423-424 ; échanges entre —s, 280.
GENEVOIS, H., 15, 336n, 348n, 349n, 360, 369n, 376, 378, 381, 392, 396, 399, 400n, 403-404, 408, 410, 432-433, 442n, 444, 448.
GLUCKMAN, M., 88n.
GOFFMAN, E., 242n.
GOODY, J. (and WATT, I.), 24, 37n, 214n.
GOUROU, P., 38n.
Goût, 28, 38, 80, 149n, 231, 269.
Grammaire, 53, 55, 64, 113, 152, 174, 183, 184n, 185n.
GRANQVIST, H., 274n.
GRANET, M., 148n, 425n.
GREENE, W. C., 215n.
GRIAULE, M., 162n.
Groupe, 114n, 143, 239, 242n, 272-273, 278, 348, 389 ; — et généalogie, 279-285 ; v. aussi frontière.
GURVITCH, G., 224n.

Habitus, 88, 89n, 90-93, 95-96, 130, 134, 154n, 224 ; — cultivé, 184n ; — de classe et — individuel, 101 ; — et histoire, 103-104 ; — et pratiques, 93-94, 97-99 ; — et « règle », 175, 245 ; — individuel et trajectoire sociale, 101-102 ; dialectique des structures et des —, 88, 105 ; orchestration des —, 97, 187 ; v. aussi champ, dialectique, formule génératrice, histoire.
HANOTEAU, A. (et LETOURNEUX, A.), 142-143, 173, 294n, 317n, 320n.

HARRIS, M., 103n, 104n.
HARRISON, J., 13n.
HARTLEY, R. E., 132n.
HARTMANN, N., 95.
HASSLER, A., 333n, 334n, 336n, 363, 370, 414.
HAVELOCK, E. A., 123, 215n.
HEGEL, 12, 63, 89, 153, 225n.
HEIDEGGER, 73n, 156n, 162n.
HÉNINE, 336n, 405.
Herméneutique, 53, 58, 62, 158, 161.
HÉSIODE, 198.
Hexis (corporelle), 117, 124 ; v. aussi corps.
Histoire, 64, 69-70, 88, 91, 96, 103-104, 143, 159, 237, 438n ; — et structure, 52 ; — incorporée et — objectivée, 95-97, 111 ; inconscient et —, 94.
HOCART, A. M., 62.
Honneur, 20-21, 32, 118, 126, 128, 131, 167-177, 188, 189n, 197, 201-206, 219, 291-292, 306, 315-316, 443, 447.
HUMBOLDT, W. von, 158.
HUSSERL, E., 37, 90, 140.
Hystérésis, (effet d'), 100, 104-105.

Identification, 77, 123, 151, 239.
Illusio, 85n, 111-112, 138, 178, 183 ; v. aussi champ, jeu.
Impensable, 14, 90, 184, 224, 272.
Improvisation, 95, 168, 182, 191, 303, 405.
Inconscient, 51, 68-69, 94, 98, 246 ; v. aussi histoire.
Incorporation, 88, 92, 94-97, 117, 122, 125, 214, 228, 240, 257.
Institution (magique), 348, 357, 395 ; — de l'héritier, 256-257 ; — de parenté, 285.
Institutionnalisation, 95-96, 175, 225, 227, 238-240.
Intellectualisme, 49, 56, 58, 66, 135, 156.
Intellectuels, 8-9, 37, 76-77, 246, 426.
Interactionnisme, 71, 98n, 240 ; v. aussi marginalisme.
Intérêt, 33, 60, 85n, 111, 113, 185-187, 194-195, 318, 323 ; — économique, 85, 85n, 192, 209, 221, 231, 251-252.
Intervalle de temps, 179-180, 182, 191, 192.
Intuitionnisme, 17-19, 347, 366, 438, 441n.
Investissement (et surinvestissement), 85n, 111-114, 122-123, 139, 164, 206, 221, 268.
Isotimie (égalité en honneur), 170-172.

JAKOBSON, R., 170.
Jeu, 57, 85n, 112-113, 125n, 126, 135-138, 170, 178, 180, 402, 413n, 458n ; espace de —, 111-112 ; règles du —, 112 ; sens du —, 111-112, 136, 138, 176 ; théorie du —, 136 ; v. aussi champ, croyance, *illusio*.
JOYCE, J., 7.
JULIEN, Ch. A., 10.
Juridisme, 67-68, 152, 185, 245, 249n, 250, 252, 255, 308, 334 ; v. aussi règle.

Kairos (moment opportun), 55n.
KANT, E., 58, 101, 113, 426.
KARADY, V., 14n.
KLEIN, M., 132.
KOHLBERG, L., 133n.
KUNDSTADTER, K., 276n.

LACOSTE-DUJARDIN, C., 16, 355.
LANFRY, J., 336n.
Langue (et parole), 51-52, 55-56.
LAOUST, E., 15, 308n, 333, 336n, 380, 395n, 427n, 428, 442n.
LAWRENCE, T. E., 139.
LEACH, E. R., 88n.
LEE, R. W., 56n.
LEFEBURE, C., 432.
LEFEVRE, L., 297n.
Légitimation, 229-230, 240, 279, 321, 324, 392.
LEIBNIZ, 12, 49, 98-100, 115, 116n, 225n, 276.
LEIRIS, M., 161n.
LE NY, J. F., 89n.
LE PLAY, F., 267.
LEVI-PROVENÇAL, E., 333n, 336n, 386.
LÉVI-STRAUSS, Cl., 8-9, 13, 22, 23n, 62-69, 156n, 158, 160, 162, 167, 179, 271, 273n, 274, 276, 277.
LÉVY-BRUHL, L., 156.
Logos (vs praxis), 53, 82, 155.

Logique pratique, v. pratique.
LORD, A. B., 125.
LOUIS DE VINCENNES, Sr., 15, 336n.
LOWIE, R. H., 159n.
LUKACS, G., 192.
Lutte, 34, 35n, 86, 235n, 236-237, 243-244, 374, 394 ; — de concurrence et — des classes, 238.

MAC KEAN, D., 231n.
Magie, 384, 393, 395, 419, 456 ; — féminine, 394 ; v. aussi institution.
Maison (kabyle), 129-131, 145, 146n, 157, 173, 353, 441-461.
Maîtrise pratique, 37, 111, 124-126, 152, 175, 177, 312, 434, 438.
MALINOWSKI, B., 215, 273.
MAMMERI, M., 35, 164n, 177n, 271.
MARÇAIS, A. (et GUIGA, A.), 336n, 445n.
MARCHAND, H. F., 336n.
Marché, 106, 196, 212, 293, 302 ; — autoréglé, 135, 224-225.
MARCY, G., 170n, 297n.
Marginalisme social, 234-235, 241 ; v. aussi subjectivisme.
Mariage (matrimonial), 20, 23, 31-32, 65-66, 163, 169, 174n, 191, 197, 203-205, 271-331, 403-405 ; stratégies de —, 245-270, 312, 331.
MARX, K., 28, 34, 52, 69-70, 87, 104, 108, 192, 199, 202n, 211, 215, 245, 249, 257, 280, 360.
MATHERON, A., 113n.
MAUNIER, R., 221n, 442n, 447, 452, 456.
MAURY, M., 336n, 397.
MAUSS, M., 13, 90, 167, 194.
MEAD, G. H., 136.
Méconnaissance, 114, 179-180, 191, 193, 200, 210, 217, 236, 242-243, 268.
MENOUILLARD, 336n.
MERLEAU-PONTY, M., 62.
Métaphore (vs transfert analogique), 115, 120, 129-130, 155, 425.
Mimesis (mimétique), 58, 123, 154-155, 176, 406, 411, 427 ; v. aussi corps, rite.
Mise en scène, 116, 184, 384, 389, 403, 427.
Modèle, 55, 58, 63-68, 79, 106, 124, 135, 167, 170, 176, 183, 438.
Modus operandi (vs *opus operatum*), 26, 58, 88, 95, 124, 152, 157, 175.
MONCHICOURT, C., 336n.
Monnaie, 200, 228.
MOTT, M., 132n.
Multifonctionnalité (du rituel, du rite), v. rite.
MURPHY, R. (et KASDAN, L.), 273-274, 275n, 278n.

Naturalisation (nature), 69, 94, 116, 119-120, 122, 191, 240.
NEEDHAM, R., 272.
Neutralité (neutralisation), 54, 59, 84n, 107, 139, 144, 321, 351 ; v. aussi distance.
NEYMEN, J., 105n.
NICOD, J., 147.
NICOLET, Cl., 227n.
NIETZSCHE, 47-48, 58, 74, 81.
Nom, 285-287, 314.
Nomos (nomothétique), 348, 357, 367, 389 ; v. aussi *diacrisis*, frontière.
Norme, 64-65, 175, 183.
NOTOPOULOS, J. A., 215n.
Nourriture, 411-415.
NOUSCHI, A., 10.
Numerus clausus, 238-240.

Objectivation (instruments d'), 24, 123-124, 140, 183, 185n, 214-215.
Objectivisme (vs subjectivisme), 24, 29, 37, 43-46, 56, 77, 87, 97n, 151, 161, 182, 241, 441n.
Officiel (officialisation), 60n, 183-188, 227, 233, 240, 279, 296-298, 302-303, 310, 329, 392 ; — et officieux, 59, 187n, 188n, 282-285, 327, 334, 394.
Opérations logiques (et mouvement du corps), 22, 155, 157.
Orale (transmission), v. écriture.
OUAKLI, S., 336n, 370.

PANOFSKY, E., 51n, 160n.
Parenté, 21, 36, 64-66, 127, 141, 142, 191, 217 ; — officielle et — pratique, 58-59, 279-285, 299, 323-324 ; catégories de —, 285,

287 ; fonctions de la —, 271-331.
PARFIT, D., 81.
PASCAL, 81.
Paternalisme, 268.
Patrimoine, 249-270, 314-317.
Performatif (force illocutionnaire), 119, 154, 161, 162n, 188, 285, 387, 395, 398, 419 ; v. aussi institution, magie.
PETERS, E. L., 278.
Phénoménologie, 43, 98, 234, 242 ; v. aussi subjectivisme.
Physique sociale, 43, 46, 209-210, 234, 235n, 242 ; v. aussi objectivisme.
PIAGET, J., 150.
PICARD, A., 15, 336n, 356n, 375, 380n.
PLATON, 38, 47, 123, 380, 425.
POINCARÉ, H., 58.
POLANYI, K., 210, 212, 224-225.
Politique, 40, 117n, 133, 186-187, 225n, 226, 264, 285, 302-303, 390 ; autorité —, 210.
Polysémie (bon usage de la), 424, 427, 434, 456 ; v. aussi multifonctionnalité.
Populisme, 57, 98, 135n, 161n.
Possibles (univers des), 107-108.
Potentialités objectives, 89, 94.
Pouvoir, 107-108, 133, 181-182, 188, 209n, 215-216, 224, 226-227, 240, 243-244 ; — domestique, 263-264, 312, 320, 326.
Pratique, 97 ; logique —, 23-24, 26, 37, 142-146, 152-155, 160, 172-174, 424, 426, 431, 434-435, 438 ; structure temporelle de la —, 127-129, 137-138, 140-141, 178-179, 182 ; temps de la — et temps de la science, 136 ; univers de —, 145-146.
PRESTON, M. G. (et BARATTA, P.), 105n.
Probabilités objectives (et aspirations subjectives), 90, 93, 100, 105, 107-109, 137.
PROUST, M., 117, 236, 241-242.
Public/privé, v. officiel/officieux.

QUINE, W. V., 67.

RADCLIFFE-BROWN, A. R., 273n.
RAHMANI, S., 15, 336n, 350n, 381, 383, 399, 402, 433, 455.
Reconnaissance, 89, 113, 114n, 170-171, 186n, 210, 217, 223-224, 226-227, 239, 242-243.
Redistribution, 210, 216, 223, 226n, 230.
Refoulement (social), 183, 199, 221.
Règle, 33, 64-68, 88, 174-176, 183, 185, 186, 245, 272, 298 ; se mettre en —, 185, 285, 288, 311 ; v. aussi officiel.
Relations, 191-192, 202.
Représentation, 46, 82, 87, 111, 122-123, 155, 174, 183-185, 188, 215, 233-234, 241, 242n, 243, 284-285, 302, 313.
Reproduction sociale, 91n, 191, 223-226, 229-230, 249-270, 312-331 ; mode de —, 259, 314 ; stratégie de —, 249-270, 312-331 ; v. aussi mariage, stratégie.
Rite (rituel), 12n, 16, 18, 22, 35-36, 60, 114n, 138, 146-165, 303-306, 333-439 ; degré d'officialisation des —s, 393-395 ; multifonctionnalité du —, 391, 403-404, 434, 456.
Ritualisation (fonction sociale de), 181, 201, 300, 303, 419-420.
ROLLAND, C., 336n, 465.
ROSENFIELD, 274n.
RUSSELL, B., 209n, 425.
RUYER, R., 95n.
Rythmes, 127-129, 137, 141, 170.

Sacré, 129, 172, 315-316, 349, 448.
Sacrifice, 161n, 222, 352, 370, 384-385, 390, 406-408.
SAHLINS, M. D., 210-211.
SAMUELSON, P. A., 49.
SAPIR, E., 51n.
SARTRE, J. P., 8, 44n, 71-78, 84n, 89.
SAUSSURE, F., de, 17, 51-53, 55, 90.
SAYAD, A., 23, 31, 40n, 271n.
SCHELLING, 52.
Schèmes (de pensée, de perception, d'appréciation et d'action ; classificatoires ; générateurs ; incorporés), 28, 69-70, 90-91, 115, 117, 121, 123n, 147, 151, 154, 158-159, 172, 241, 405, 411-426, 435, 437-438, 444.
SCHOEN, P., 336n, 465.
SCHÜTZ, A., 45.

Secret (et intimité), 118-119, 133, 151, 316, 393, 446, 449-450.
Sens, 46, 73, 93, 111, 116, 136, 138, 150, 153-154, 176-177 ; — analogique, 148, 347 ; — commun, 93, 97, 116, 161 ; — de classe, 242 ; — de la langue, 95, 126 ; — de l'honneur, 170, 176, 187 ; — de l'orientation sociale, 58 ; — du jeu, 46, 111-112, 136, 138, 176 ; — pratique et — objectivé, 96-97 ; v. aussi habitus.
SERVIER, J., 16, 18n, 336n, 351, 377n, 380, 386-387, 399, 400n, 401, 404, 408, 410, 447.
Seuil (liminal), 348, 373n, 374-383, 397, 416, 419, 456, 458-459.
Sexualité, 446 ; rapport masculin et rapport féminin à la —, 131.
Signifier (dire avec autorité), 161, 398-399, 429 ; v. aussi institution, magie, performatif.
SIMON, H., 177n.
Situation, 55, 88n, 91n, 138, 151-152, 153n, 177, 435.
Skholè, 47.
SPINOZA, 113n, 114n.
Spontanéisme, 235.
Stimulation (conditionnelle), 89.
Stratégie, 31, 32, 55n, 60n, 71, 86, 91n, 102, 104, 127, 137, 161, 170, 180-182, 185, 206, 217, 219, 261, 312, 331 ; — de fécondité, 206 ; — de reproduction, 32, 218, 249-270, 312, 331 ; — d'officialisation, 186-187.
Structuralisme, 11, 12n, 23, 29, 51-52, 55, 68, 88n, 347, 366 ; v. aussi objectivisme.
Style, 28, 92-93, 101, 174, 241-242.
Succession (mode de), 250.

Tempo, 128n, 137, 180-182.
Temps, 127-129, 136-138, 140-141, 167, 170, 177n, 180-182, 221 ; attitudes à l'égard du —, 200n.
TILLION, G., 336n, 391n.
Titre, 215, 227, 236, 286 ; — de noblesse, 227, 238, 242 ; — de propriété, 227, 242 ; — et poste, 229 ; — et rang, 227-228 ; — scolaire, 228, 238.
Totalisation, 138-139, 144, 156.
Trajectoire sociale, 101, 102n.
Transgression, 351-352, 371, 383-411.
Travail, 193, 221, 223 ; division du — entre les sexes, 19-21, 119, 121-122, 127, 130, 132, 164n, 246-247, 307, 321, 323, 356-362, 445 ; division du — sexuel, 119, 127, 130, 246 ; — et peine, 197-198, 200 ; temps de — et temps de production, 199, 360-361, 383, 388.
TURNER, H. A., 231n.
TURNER, V., 61n.

VALÉRY, P., 54.
VAN GENNEP, A., 163n, 164n, 349, 392.
VAN VELSEN, J., 88n.
VERNANT, J. P., 13n, 387n.
Violence, 165, 216-220, 352, 362, 390-391, 433 ; — douce ou symbolique, 186, 215-221, 224, 230.

WEBER, M., 34, 106, 124, 137, 160, 185, 241, 243, 320, 362, 392.
WEISZÄCKER, C. C. von, 80.
WESTERMARCK, E., 336n, 372n, 387, 398.
WHITE, L., 51n.
WHITING, J. M. W., 129n.
WILLIAMS, B. A. O., 83.
WITTGENSTEIN, L., 21-23, 43, 63, 66-67.
WOLF, E., 226n.
WOOLF, V., 112.

ZIFF, P., 67-68.

table des matières

Préface 7

Livre 1. Critique de la raison théorique 43
Avant-propos 43
Chapitre 1. Objectiver l'objectivation 51
Chapitre 2. L'anthropologie imaginaire du subjectivisme 71
Chapitre 3. Structures, habitus, pratiques 87
Chapitre 4. La croyance et le corps 111
Chapitre 5. La logique de la pratique 135
Chapitre 6. L'action du temps 167
Chapitre 7. Le capital symbolique 191
Chapitre 8. Les modes de domination 209
Chapitre 9. L'objectivité du subjectif 233

Livre 2. Logiques pratiques 245
Avant-propos 245
Chapitre 1. La terre et les stratégies matrimoniales 249
Chapitre 2. Les usages sociaux de la parenté 271
- L'état de la question 273
- Les fonctions des relations et le fondement des groupes 279
- L'ordinaire et l'extra-ordinaire 298
- Stratégies matrimoniales et reproduction sociale 312

Chapitre 3. Le démon de l'analogie 333
- La formule génératrice 347
- La partition fondamentale 366
- Seuils et passages 374
- La transgression déniée 383
- Transferts de schèmes et homologies 411
- Le bon usage de l'indétermination 426

Annexe. La maison ou le monde renversé 441
Bibliographie 463
Index 469

« LE SENS COMMUN »

Theodor W. Adorno, MAHLER, *Une physionomie musicale.*

Mikhail Bakhtine, LE MARXISME ET LA PHILOSOPHIE DU LANGAGE. *Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique.*

C. Bally, K. Bühler, E. Cassirer, W. Doroszewski, A. Gelb, R. Goldstein, G. Guillaume, A. Meillet, E. Sapir, A. Sechechaye, N. Trubetzkoy, ESSAIS SUR LE LANGAGE.

Gregory Bateson, LA CÉRÉMONIE DU NAVEN. *Les problèmes posés par la description sous trois rapports d'une tribu de Nouvelle-Guinée.*

Emile Benveniste, VOCABULAIRE DES INSTITUTIONS INDO-EUROPÉENNES : 1. ÉCONOMIE, PARENTÉ, SOCIÉTÉ. — 2. POUVOIR, DROIT, RELIGION.

Basil Bernstein, LANGAGE ET CLASSES SOCIALES. *Codes sociolinguistiques et contrôle social.*

Jean Bollack, EMPÉDOCLE : 1. INTRODUCTION A L'ANCIENNE PHYSIQUE. — 2. LES ORIGINES, ÉDITION CRITIQUE ET TRADUCTION DES FRAGMENTS ET TÉMOIGNAGES. — 3. LES ORIGINES, COMMENTAIRES.

Jean Bollack, LA PENSÉE DU PLAISIR. *Epicure : textes moraux, commentaires.*

Jean Bollack, M. Bollack, H. Wismann, LA LETTRE D'ÉPICURE.

Jean Bollack, Heinz Wismann, HÉRACLITE OU LA SÉPARATION.

Mayotte Bollack, LA RAISON DE LUCRÈCE. *Constitution d'une poétique philosophique avec un essai d'interprétation de la critique lucrétienne.*

Luc Boltanski, LE BONHEUR SUISSE.

Pierre Bourdieu, LA DISTINCTION. *Critique sociale du jugement.* — LE SENS PRATIQUE.

Pierre Bourdieu, L. Boltanski, R. Castel, J.-C. Chamboredon, UN ART MOYEN. *Les usages sociaux de la photographie.*

Pierre Bourdieu, Alain Darbel (avec Dominique Schnapper), L'AMOUR DE L'ART. *Les musées d'art européens et leur public.*

Pierre Bourdieu, J.-C. Passeron, LES HÉRITIERS. *Les étudiants et la culture.* — LA REPRODUCTION. *Eléments pour une théorie du système d'enseignement.*

Ernst Cassirer, LA PHILOSOPHIE DES FORMES SYMBOLIQUES : 1. LE LANGAGE — 2. LA PENSÉE MYTHIQUE — 3. LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA CONNAISSANCE. — LANGAGE ET MYTHE. *A propos des noms de dieux.* — ESSAI SUR L'HOMME. — SUBSTANCE ET FONCTION. *Eléments pour une théorie du concept.*

Robert Castel, L'ORDRE PSYCHIATRIQUE. *L'âge d'or de l'aliénisme.*

Darras, LE PARTAGE DES BÉNÉFICES. *Expansion et inégalités en France (1945-1965).*

François de Dainville, L'ÉDUCATION DES JÉSUITES (XVI^e^-XVIII^e^ SIÈCLES).

Oswald Ducrot et autres, LES MOTS DU DISCOURS.

Emile Durkheim, TEXTES : 1. ÉLÉMENTS D'UNE THÉORIE SOCIALE — 2. RELIGION, MORALE, ANOMIE — 3. FONCTIONS SOCIALES ET INSTITUTIONS.

Moses I. Finley, L'ÉCONOMIE ANTIQUE.

François Furet, Jacques Ozouf, LIRE ET ÉCRIRE. *L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry* (2 tomes).

Erving Goffman, ASILES. *Etudes sur la condition sociale des malades mentaux.* — LA MISE EN SCÈNE DE LA VIE QUOTIDIENNE : 1. LA PRÉSENTATION DE SOI — 2. LES RELATIONS EN PUBLIC. — LES RITES D'INTERACTION. — STIGMATE. *Les usages sociaux des handicaps.*

Jack Goody, LA RAISON GRAPHIQUE. *La domestication de la pensée sauvage.*

Claude Grignon, L'ORDRE DES CHOSES. *Les fonctions sociales de l'enseignement technique.*

Maurice Halbwachs, CLASSES SOCIALES ET MORPHOLOGIE.

Richard Hoggart, LA CULTURE DU PAUVRE. *Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre.*

William Labov, SOCIOLINGUISTIQUE. — LE PARLER ORDINAIRE. *La langue dans les ghettos noirs des Etats-Unis* (2 tomes).

Alain de Lattre, L'OCCASIONALISME D'ARNOLD GEULINCX. *Etude sur la constitution de la doctrine.*

Ralph Linton, DE L'HOMME.

Herbert Marcuse, CULTURE ET SOCIÉTÉ. — RAISON ET RÉVOLUTION. *Hegel et la naissance de la théorie sociale.*

Louis Marin, LA CRITIQUE DU DISCOURS. *Sur « La logique de Port-Royal » et « Les pensées » de Pascal.*

Alexandre Matheron, INDIVIDU ET COMMUNAUTÉ CHEZ SPINOZA.

Marcel Mauss, ŒUVRES : 1. LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ — 2. REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES ET DIVERSITÉ DES CIVILISATIONS — 3. COHÉSION SOCIALE ET DIVISIONS DE LA SOCIOLOGIE.

Raymonde Moulin, LE MARCHÉ DE LA PEINTURE EN FRANCE.

Georges Mounin, INTRODUCTION A LA SÉMIOLOGIE.

S. F. Nadel, LA THÉORIE DE LA STRUCTURE SOCIALE.

Erwin Panofsky, ARCHITECTURE GOTHIQUE ET PENSÉE SCOLASTIQUE, précédé DE L'ABBÉ SUGER DE SAINT-DENIS. — LA PERSPECTIVE COMME FORME SYMBOLIQUE.

Luis J. Prieto, PERTINENCE ET PRATIQUE. *Essai de sémiologie.*

A. R. Radcliffe-Brown, STRUCTURE ET FONCTION DANS LA SOCIÉTÉ PRIMITIVE.

Edward Sapir, ANTHROPOLOGIE : 1. CULTURE ET PERSONNALITÉ — 2. CULTURE. — LINGUISTIQUE.

Joseph Schumpeter, IMPÉRIALISME ET CLASSES SOCIALES.

Charles Suaud, LA VOCATION. *Conversion et reconversion des prêtres ruraux.*

Peter Szondi, POÉSIE ET POÉTIQUE DE L'IDÉALISME ALLEMAND.

Jeannine Verdès-Leroux, LE TRAVAIL SOCIAL.